ماشاء الله لا قوة الا بالله

(الجزء الثانى)

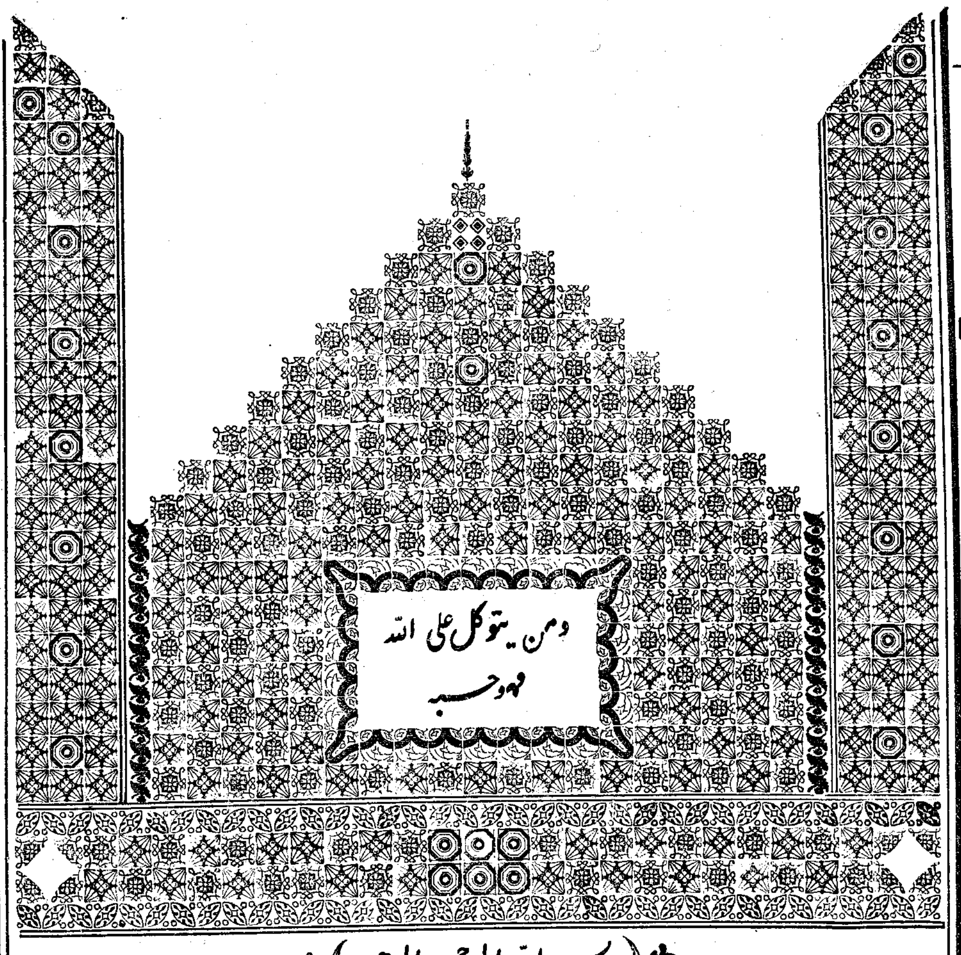
من شرح القاضى عضد الملة والدين المتوفى سنة ٧٥٦
لمختصر المنتهى الاصولى تأليف الامام
ابن الحاجب المالكى المتوفى
سنة ٦٤٦ نفع الله بهما
آمين

﴿ وبهامشه حاشية العلامة سعد الدين التفتازانى المتوفى سنة ٧٩١ ﴾

﴿ قرر حضرة صاحب الفضيلة شيخ الجامع الازهر وحضرات الافاضل أعضاء المجلس الادارى به أن يكون هذا الكتاب من كتب الاصول التى تدرس بالازهر الشريف ﴾

﴿ يباع بمحل الملتزم السيد عمر حسين الخشاب بالسكة الجديدة ﴾

﴿ الطبعة الاولى ﴾
بالمطبعة الكبرى الاميرية ببولاق مصر المحمية
سنة ١٣١٧
هجرية
(بالقسم الادبى)



﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

قال ﴿مسئلة يجوز أن يحرم واحد لا بعينه خلافا للمعتزلة وهى كالمخير﴾ أقول هاتان مسئلتان مما يتعلق بالتحريم احداهما انه يجوز أن يحرم واحد مبهم من أشياء معينة و يكون معناه أن له ترك أيها شاء جمعا و بدلا وليس له أن يجمع بينها خلافا للمعتزلة وهى كمسئلة الواجب المخير اختلافا ودليلا وشبهة وجوابا قال ﴿مسئلة يستحيل كون الشئ واجبا حراما من جهة واحدة الا عند بعض من يجوز تكليف المحال وأما الشئ الواحد له جهتان كالصلاة فى الدار المغصوبة فالجمهور يصح والقاضى لا يصح و يسقط الطلب عندها وأحمد وأكثر المتكلمين لا يصح ولا يسقط لنا القطع بطاعة العبد وعصيانه بامره بالخياطة ونهيه عن مكان مخصوص للجهتين وأيضا لو لم تصح لكان لاتحاد المتعلقين اذ لا مانع سواه اتفاقا ولا اتحاد لان الامر للصلاة والنهى للغصب واختيار المكلف جمعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما﴾ أقول هل يجوز كون الشئ واجبا حراما معا ولا بد قبل من تحرير محل النزاع فنقول أما الواحد بالجنس فجائز فيه ذلك بأن يجب فرد و يحرم فرد كالسجود لله وللشمس والقمر ومنعه بعض المعتزلة لان الفعل يحسن ويقبح لذاته فصرف الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم انما الكلام فى الواحد بالشخص وذلك اما أن تتحد فيه الجهة أو تتعدد فان اتحدت بأن يكون الشئ الواحد من الجهة الواحدة واجبا حراما معا فذلك مستحيل قطعا الا عند بعض من يجوز تكليف المحال وقد منعه بعض من يجوز ذلك نظرا الى أن الوجوب يتضمن جواز الفعل وهو يناقض التحريم انما البحث فى الشئ الواحد بالشخص يكون له جهتان فيجب باحداهما ويحرم بالاخرى وذلك كالصلاة فى الدار المغصوبة فتجب لكونها صلاة وتحرم لكونها

(قوله معناه ان له ترك أيها شاء) الانسب ان عليه ترك أيها شاء جمعا بأن يترك الكل كما اذا أتى فى المخير بالجميع و بدلا بأن يترك البعض و يأتى بالبعض كما اذا أتى فى المخير بالبعض وترك البعض وليس له أن يجمع بينهما كما ليس له فى المخير أن يترك الجميع (قوله انما الكلام فى الواحد بالشخص) يعنى انه اقتصر على ذكر الخلاف فيه دون الواحد بالجنس أى بالحقيقة بحيث لا تتعدد الا أشخاصا وان خالف فيه بعض المعتزلة لانه لا اعتداد بهم وبمخالفتهم لكونهم امكابرة لظهور ان ذات هذا الفرد غير ذات ذلك فلا استحالة فى حسن أحدهما وقبح الآخر وصرفهم الوجوب الى قصد تعظيم الله تعالى والتحريم الى قصد تعظيم الصنم على ما يفهم من الشارح لا يجدى نفعا لان الجنس وهو قصد التعظيم واحد وذكر الآمدى انهم يقولون السجود مأمور به واجب لله تعالى فلا يكون محرما بل المحرم هو قصد تعظيم الصنم (قوله وقد منعه بعض من يجوز ذلك) أى تكليف المحال لان هذا ليس تكليفا بالمحال بل تكليفا هو محال فى نفسه لان معناه الحكم بأن الفعل يجوز تركه ولا يجوز

غصبا فقال الجمهور تصح الصلاة وقال القاضي لا تصح لكن يسقط الطلب عندها لا بها وقال أحمد وأكثر المتكلمين والجبائي لا تصح ولا يسقط الطلب لنا أن السيد اذا أمر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن المكان ولنا أيضا أنه لو لم تكن صحيحة لكان لان متعلق الوجوب والحرمة واحد اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد للمتعلقين فان متعلق الامر الصلاة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا تبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق قال (واستدل لو لم تصح لما ثبت صلاة مكروهة ولا صيام مكروه لتضاد الاحكام وأجيب بانه ان اتحد الكون منع والا لم يفد لرجوع النهي الى وصف منفك واستدل لو لم تصح لما سقط التكليف قال القاضي وقد سقط بالاجماع لانهم لم يأمروهم بقضاء الصلوات ورد بمنع الاجماع مع مخالفة أحمد وهو أقعد بمعرفة الاجماع) أقول دليلان ضعيفان استدل لو لم تصح لما ثبت صلاة مكروهة ولا صيام مكروه لان الاحكام كلها متضادة فالوجوب كما يضاد التحريم يضاد الكراهة فلو لم يثبت مع التحريم لما ثبت مع الكراهة اذ لا مانع الا التضاد والجواب أن الكون في الحيز واحد في الصلاة وهو مأمور به لانه جزء المأمور به وفي الغصب هو منهي عنه لانه هو الغصب فيتحد المتعلقان فان كان الصوم المكروه والصلاة المكروهة كذلك منع صحتهما والا لم يفد اذ لا يلزم من الصحة حيث يرجع النهي الى وصف منفك فلا يتحد المتعلق الصحة حيث يرجع الى الكون الذي هو ذاتي فيتحد المتعلق واستدل لو لم تكن صحيحة لم يسقط بها التكليف قال القاضي وقد سقط اجماعا لانهم لم يأمروا المصلين في الدور المغصوبة بقضاء صلواتهم والجواب منع الاجماع مع مخالفة أحمد وهو أقعد بمعرفة الاجماع فلو كان اجماع لعرفه فلم يخالفه ولا يعني أن مخالفته تمنع انعقاد الاجماع لجواز اجماع في عصر قبله أو بعده قال (القاضي والمتكلمون لو صحت لاتحد المتعلقان لان الكون واحد وهو غصب وأجيب باعتبار الجهتين بما سبق قالوا لو صحت لصح صوم يوم النحر بالجهتين وأجيب بأن صوم يوم النحر غير منفك عن الصوم بوجه فلا يتحقق جهتان أو بأن نهي التحريم لا يعتبر فيه تعدد الا بدليل خاص فيه) أقول قال القاضي والمتكلمون في نفي صحتها لو كانت صحيحة لاتحد متعلقا

(قوله عندها لا بها) اذ قد يسقط الفرض عند فعل ما هو معصية كمن شرب مجنونا حتى جن يسقط عنه الفرض (قوله لو لم تصح لما سقط التكليف) لان الصحة عبارة عن موافقة الامر أو سقوط القضاء واللازم باطل لما ذكر القاضي من الاجماع على عدم وجوب القضاء وههنا بحث وهو انه ان أريد عدم سقوط التكليف بها على ما هو ظاهر عبارة الشارح فانتفاء اللازم ممنوع وعدم الامر بالقضاء لا يدل عليه لجواز أن يكون بناء على سقوط التكليف عندها لا بها وأيضا لا يصح من القاضي الحكم بالاجماع عليه وقد سبق ان مذهبه سقوط الطلب عندها لا بها وان أريد عدم السقوط مطلقا على ما هو ظاهر عبارة المتن فالملازمة ممنوعة لجواز أن يوجد أمر غير صحيح يسقط التكليف عنده لا به (قوله الكون في الحيز) اشارة الى ان الكون ههنا في معناه المتعارف بين المتكلمين وهو حصول الجوهر في الحيز وليس مجازا عن الفعل الملزوم له والمقصود أن الكون واحد في الصلاة والغصب وهو مأمور به لكونه جزء الصلاة المأمور بها ومنهي عنه لكونه نفس الغصب فهو ذاتي للصلاة بمعنى جزء الماهية وللغصب بمعنى نفس الماهية فيتحد متعلق الامر والنهي فان قيل سيجيء في الجواب عن دليل القاضي ان هذا الكون وان اتحد بالذات متعدد بالاعتبار وقد سبق مثل ذلك قلنا نعم لكن هذا الجواب من قبل من يذهب الى امتناع تعلق الوجوب والحرمة بالواحد بالشخص وان تعددت الجهات فكيف يحتج عليه بما يبتني على تسليم المطلوب ثم ظاهر عبارة المتن ان في الصوم أيضا كونا يتعلق به الامر والنهي وليس كذلك لان المعتبر فيه الزمان دون المكان فعدل عنه المحقق ولهذا قيل المراد بالكون هو الفعل ليصح في الصوم أيضا (قوله ولا يعني) قد توهم بعضهم ان المراد به الاجماع مع مخالفة أحمد وهو من أهل الاجماع فاعترض بأنه لا تمنع انعقاد اجماع قبله أو بعده وعلى ما ذكر الشارح المحقق وهو الظاهر الموافق لما في الكتب لا يرد ذلك لان معناه انه لو وجد اجماع لعرفه فلم يخالفه وأما الاجماع بعده فمعلوم الانتفاء وقال المقبول في التنقيحات أما دعوى الاجماع فيه مع مخالفة أحمد ففاسد واذا منع لا يتأتى تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من أئمة المسلمين الى أنه خالف الاجماع ومات ميتة جاهلية افك وتبديع بناء على مجرد وهم ثم ان أحدا ما أنكر أحمد فضله في الامور النقلية فكيف تواترت قصة الاجماع في خراسان من خمسمائة سنة الى متوسط في النقليات أو ضعيف ولم يصل على قرب المائتين الى أشد الناس بحثا في النقليات المخالط لحملة الانباء في مواطنهم ثم لا كل من يدعي اجماعا تقبل دعواه فبعد ظهور منع أحد اذا منع الخصوم فما الحيلة هذا كلامه وهو مجرد استبعاد لكنه في غاية القرب وكأنه شنع على الامام الغزالي رحمه الله حيث قال الاجماع حجة على أحمد

(قوله الكون جزء الحركة والسكون) لان الحركة والسكون كون الشئ في مكان عقيب حصوله في مكان آخر يعني انه عبارة عن مجموع الكونين والسكون عبارة عن كونه في مكان بعد كونه في ذلك المكان فيكون هذا الكون مأمورا به لكونه جزء المأمور به ومنهيا عنه بالذات وحاصل الجواب انه مأمور به من جهة كونه من أجزاء الصلاة ومنهي عنه من جهة كونه في ملك الغير فقالوا بطريق الالزام لو كفى تعدد الجهة وصحت الصلاة في الدار المغصوبة بناء عليه لزم صحة صوم يوم النحر لكونه مأمورا به من حيث انه صوم ومنهيا عنه من حيث انه في يوم النحر فأجيب أولا بأنه لا الزام عند كون احدى الجهتين لازمة للاخرى لانا انما نقول بجواز اتحاد المتعلق عند جواز انفكاك الجهتين وثانيا بأن الظاهر فيما نهي نهي التحريم عدم الصحة لرجوعه غالبا الى الذات وفيما نهي نهي الكراهة هو الصحة لرجوعه غالبا الى الوصف والعدول عن الظاهر لا يكون الا الدليل خاص وقد وجد في الصلاة في الدار المغصوبة كالآيات المطلقة في وجوب الصلاة من غير تقييد بمكان وكاجماع غير أحمد على صحتها بخلاف صوم يوم النحر فانه لم يقم دليل صارف عن ظاهر بطلانه بل وقع الاتفاق على ذلك

(قوله لحظ الاصولي) يعني لا بحث للاصولي عن أحوال أفعال المكلفين من حيث الوجوب والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك حتى يكون عليه اثبات أن الخروج عن الأرض المغصوبة واجب أو حرام بل بحثه عن أحوال الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فعليه أن يبين امتناع تعلق الامر والنهي بفعل واحد من جهة واحدة كالخروج مثلا لكونه تكليفا بالمحال لا هو تجويز الفعل مع عدم تجويزه (قوله وقول الامام) اشارة الى ماذكره في البرهان من ان المعصية مستمرة وان كان في حركاته في صوب الخروج ممتثلا كالصلاة في الدار المغصوبة تقع امتثالا من وجه وغصبا واعتداء من وجه وكذا الذاهب الى صوب الخروج ممتثل من وجه عاص خلافا لبقائه من وجه وانما حكمنا باستمرار معصيته مع ان المعصية انما تكون بارتكاب المنهي عنه والامكان معتبر في المنهي ولا امكان ههنا اذ ليس في وسعه الخلاص لان تسببه الى ما توسط فيه أداء سبب معصية وليس هو عندنا منهيا عن الكون في هذه الارض مع بذله المجهود في الخروج عنها ولكنه مرتبك في المعصية مع انقطاع نهي التكليف عنه وانما حكموا بالاستبعاد دون الاستحالة لان الامام لا يسلم أن دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهي عنه او ترك مأمور بل ذلك في ابتدائها خاصة وقوله ولا جهتين دفع لما أشار اليه الامام من ان الامتثال والغصب ههنا باعتبارين كما في مسئلة الصلاة ﴿مسائل المندوب﴾ (قوله المندوب مأمور به) لا نزاع في أنه تتعلق به صيغة الامر حقيقة كانت أو مجازا وانما النزاع في انه هل يطلق عليه اسم المأمور به حقيقة ولا خفاء في انه مبني على ان ا م ر حقيقة للايجاب أو للقدر المشترك بينه و بين الندب فلا ينبغي أن يجعل هذا مسئلة برأسها ثم الاستدلال الاول انما يتم على رأي من يجعل ا م ر للطلب الجازم أو الراجح وأما من يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به

الامر والنهي وانه محال اتفاقا بيان الملازمة أن الكون جزء الحركة والسكون وهما جزآ الصلاة فهذا الكون جزء هذه الصلاة فيكون مأمورا به ثم انه بعينه هو الكون في الدار المغصوبة فيكون منهيا عنه والجواب أن متعلقهما واحد لكن يتعدد باعتبار جهتين فيه كما تقدم في مثال الخياطة وانه غير ممتنع قالوا ثانيا لو كانت صحيحة لكان صوم يوم النحر صحيحا باعتبار الجهتين اذ لا مانع الا اتحاد المتعلق واعتبار الجهتين يدفعه الجواب بوجهين أحدهما أن صوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلاة والغصب لامكان كل بدون الآخر وحاصله تخصيص الدعوى بما يجوز انفكاك الجهتين فيه ثانيهما أن نهي التحريم ظاهر في البطلان فانه ينصرف الى الذات غالبا وقد تعتبر الجهتان لدليل خاص شرعي يوجب مخالفة الظاهر فيصح بخلاف نهي الكراهة فانه ينصرف الى الوصف غالبا قال (وأما من توسط أرضا مغصوبة فحظ الاصولي فيه بيان استحالة تعلق الامر والنهي معا بالخروج وخطأ أبي هاشم واذا تعين الخروج للامر قطع بنفي المعصية به بشرطه وقول الامام باستصحاب حكم المعصية مع الخروج ولا نهي بعيد ولا جهتين لتعذر الامتثال) أقول هذا كله فيما صح فيه الانفكاك وجمعهما المكلف باختياره وأما ما لا يكون كذلك كمن توسط أرضا مغصوبة فحظ الاصولي فيه بيان امتناع تعلق الامر والنهي معا بالخروج فانه تكليف محال وبيان خطأ أبي هاشم في قوله بتعلقهما معا بالخروج واذا تعين الخروج للامر دون النهي بدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه في الخروج من السرعة وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المأمور به الذي لا نهي عنه قال الامام باستصحاب حكم المعصية عليه مع ايجابه الخروج وهو بعيد اذ لا معصية الا بفعل منهي عنه أو ترك مأمور به وقد سلم انتفاء تعلق النهي به فانتهض الدليل عليه فان قيل فيه الجهتان فيتعلق الامر بافراغ ملك الغير والنهي بالغصب كالصلاة في الدار المغصوبة سواء قلنا هو غلط لانه لا يمكن الامتثال فلزم تكليف المحال بخلاف صلاة الغصب فانه يمكن الامتثال وانما جاء الاتحاد باختيار المكلف قال ﴿مسئلة المندوب مأمور به

أو المندوب اليه أعني ما تتعلق به صيغة افعل للايجاب أو الندب والثاني انما يتم لو كان مراد أهل اللغة ان ما يطلق عليه لفظ ا م ر حقيقة ينقسم الى ما يكون للايجاب أو للندب وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى أمرا عند النحاة في أي معنى كان بدليل أنهم يقسمون الامر الى الايجاب والندب وغيرهما مما لا نزاع في انه ليس بمأمور به حقيقة (قوله فالمسئلة لفظية) يعني ان النزاع فيها مبني على تفسير لفظ التكليف فان فسر بالزام ما فيه كلفة فليس بتكليف أو بطلب ما فيه كلفة فتكليف ﴿مسائل المكروه﴾ (قوله والكلام فيه كما في المندوب) الا أنه لا يتأتى مثل الاستدلال الاول اذ لا يصح انه معصية و يتأتى الثاني وهو الاتفاق على تقسيم النهي الى نهي تحريم ونهي كراهة ﴿مسائل المباح﴾ (قوله يطلق الجائز على المباح وعلى ما لا يمتنع شرعا) قد فهم منه البعض انه كما يطلق على المباح يطلق على أربعة معان أخر ما لا يمتنع شرعا ما لا يمتنع عقلا ما استوى الامران فيه شرعا ما استوى الامران فيه عقلا فاعترض بأن ما استوى الامران فيه شرعا هو المباح نفسه فاعتذر بأن ما استوى الامران فيه شرعا أعم من المباح لشموله ما لا يمتنع فيه عن الفعل والترك شرعا كفعل الصبي وهو غير المباح أعني ما أذن الشارع في فعله وتركه ولما كان هذا ضعيفا بناء على أن ما لا يتعلق به خطاب الشرع لا معنى لاستواء الامرين فيه شرعا عدل عنه الشارح المحقق وجعل فعل الصبي مثالا لما استوى فيه الامران عقلا تنبيها على ما ذكرنا ولا يخفى ان كلمة أو في قول المصنف وعلى ما لا يمتنع شرعا أو عقلا لم تقع موقعها وأما قوله وعلى المشكوك فيه فقد فهم منه الشارحون أنه يطلق على ما يشك في انه لا يمتنع شرعا أو يشك في انه لا يمتنع عقلا أو يشك في أنه يستوي الامران فيه شرعا أو يشك في أنه يستوي الامران فيه عقلا وأنت خبير بأن مثل هذا الفعل لا يكون جائزا بل مجهول الحال فعدل عنه المحقق الى ما يقتضيه قوة نظره واستقامة فكره وهو ان عدم الامتناع أو استواء الطرفين كان فيما سبق باعتبار حكم الشرع أو نفس الامر ومنها باعتبار نفس القائل وموجب ادراكه والى هذا أشار بقوله في النفس فالجائز على هذا يطلق على ما استوى طرفاه شرعا أو عقلا عند المخبر بجوازه و بالنظر الى عقله وان كان أحدهما في نفس الامر واجبا أو راجحا وعلى ما لا يمتنع عنده في حكم الشرع أو العقل وان كان في نفس الامر ممتنعا شرعا أو عقلا وهذا هو المسمى بالمحتمل فالمحتمل على ما فهموه هو ما شككت وترددت في انه متساوي الطرفين أو ليس بممتنع الوجود في نفس الامر أو في حكم الشرع وعلى ما ذكره المحقق ما حصل في عقلك أنه متساوي الطرفين أو غير ممتنع الوجود في نفس الامر أو في حكم الشرع ولا خفاء في ان ما لا يمتنع في النفس ولا يجزم بعدمه شامل للقطعي والظني مع ان شيئا منهما لا يسمى مشكوكا كالظهور أنا اذا قلنا بعد اثبات اشتراط النية في الوضوء بعد فيه شك لا نعني ان الاشتراط مشكوك فيه بل عدم الاشتراط فالمراد أن المشكوك فيه يطلق على ما لا يمتنع في النفس ولا يجزم بعدمه اذا كان جانب وجوده راجحا فقوله كما في العقليات

خلافا للكرخي والرازي لنا انه طاعة وأنهم قسموا الامر الى ايجاب وندب قالوا لو كان لكان تركه معصية لانها المخالفة الامر ولما صح لأمرتهم بالسواك قلنا المعنى أمر الايجاب فيهما) أقول هاتان مسئلتان تتعلقان بالندب أولاهما أن المندوب هل هو مأمور به المحققون على أنه مأمور به خلافا للكرخي وأبي بكر الرازي لنا أنه طاعة اجماعا والطاعة فعل المأمور به ولنا أيضا اتفاق أهل اللغة أن الامر ينقسم الى أمر ايجاب وأمر ندب ومورد القسمة مشترك قالوا لو كان المندوب مأمورا به لكان تركه معصية اذ لا معنى للمعصية الا مخالفة الامر وترك المأمور به يحققها وأيضا لو كان مأمورا به لما صح قوله عليه الصلاة والسلام لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك لانه ندبهم اليه ولان الوجوب هو الذي يتضمن المشقة دون الندب الجواب المعصية مخالفة أمر الايجاب وقوله لأمرتهم أي أمر ايجاب كلاهما على سبيل المجاز وأنه وان كان خلاف الاصل وجب المصير اليه بالدليل الذي ذكرنا قال ﴿(مسئلة المندوب ليس بتكليف خلافا للاستاذ وهي لفظية) أقول المندوب ليس بتكليف لان التكليف يشعر بالزام ما فيه كلفة ومشقة وهو منتف قال الاستاذ هو تكليف فان فعله لتحصيل الثواب شاق ورد بأنه في سعة من تركه لعدم الالزام وان قال وجوب اعتقاد ندبيته تكليف قلنا ذلك حكم آخر وبالجملة فالمسئلة لفظية قال ﴿(مسئلة المكروه منهي عنه غير مكلف به كالمندوب و يطلق أيضا على الحرام وعلى ترك الاولى) أقول هذه مسئلة تتعلق بالمكروه وفيها ثلاثة أبحاث الاول أنه منهي عنه في الاصح والكلام فيه كما في ان المندوب مأمور به الثاني أنه ليس بتكليف خلافا للاستاذ والكلام فيه أيضا كما في المندوب الثالث أنه يطلق على معنيين آخرين غير ما تقدم أحدهما الحرام وكثيرا ما يقول الشافعي أنا أكره هذا ثانيهما ترك الاولى و يقال ترك صلاة الضحى مكروه وان لم يرد عنه نهي لكثرة الفضيلة فيها فكأن في تركها حط مرتبة قال ﴿(مسئلة يطلق الجائز على المباح وعلى ما لا يمتنع شرعا أو عقلا وعلى ما استوى الامران فيه وعلى المشكوك فيه فيهما بالاعتبارين)

أقول هذه مسائل تتعلق بالمباح ومن أسمائه الجائز وانه كما يطلق على المباح يطلق على مالا يمتنع شرعا مباحا كان أو واجبا أو مندوبا أو مكروها وعلى مالا يمتنع عقلا واجبا كان أو راجحا أو متساوى الطرفين أو مرجوحا وعلى ما استوى الامران فيه سواء استويا شرعا كالمباح أو عقلا كفعل الصبى وعلى المشكوك فيه فى الشرع أو العقل بالاعتبارين وهما استواء الطرفين وعدم الامتناع يعنى أنه كما يقال المشكوك فيه لما يستوى طرفاه فى النفس يقال لما لا يمتنع فى النفس أى لا يجزم بعدمه كما يقال فى النقليات وان غلب على الظن بعد فيه شك أى احتمال ولا يراد به تساوى الطرفين كذلك يقال هو جائز والمراد أحدهما قال ﷺ (مسئلة الاباحة حكم شرعى خلافا لبعض المعتزلة لنا أنها خطاب الشارع قالوا انتفاء الحرج وهو قبل الشرع) أقول ثانية مسائل المباح الاباحة حكم شرعى خلافا لبعض المعتزلة فانهم يقولون المباح ما انتفى الحرج فى فعله وتركه وذلك ثابت قبل الشرع وبعده ونحن ننكر أن ذلك اباحة شرعية بل الاباحة خطاب الشارع بذلك فافترقا قال ﷺ (مسئلة المباح غير مأمور به خلافا للكعبى لنا أن الامر طلب يستلزم الترجيح ولا ترجيح قال كل مباح ترك حرام وترك الحرام واجب ومالا يتم الواجب الا به فهو واجب وتؤول الاجماع على ذات الفعل لا بالنظر الى ما يستلزم جمعا بين الادلة وأجيب بجوابين الاول أنه غير متعين لذلك فليس بواجب وفيه تسليم أن الواجب واحد فالفعل فهو واجب قطعا الثانى الزامه أن الصلاة حرام اذا ترك بها واجب وهو يلزمه باعتبار الجهتين ولا مخلص الا بأن مالا يتم الواجب الا به من عقلى أو عادى فليس بواجب وقول الاستاذ الاباحة تكليف بعيد) أقول اختلف فى المباح هل هو مأمور به فنفاه الجمهور خلافا للكعبى لنا أن الامر طلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله والمباح لا ترجيح فيه لتساوى طرفيه فلا يكون مأمورا به احتج الكعبى بأن كل مباح ترك حرام فان السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل وكل ترك حرام واجب فالمباح واجب وبهذا يتم دليله فقوله ومالا يتم الواجب الا به فهو واجب كأنه جواب لسؤال وهو أنه ليس ترك الحرام نفس فعل المباح غايته أنه لا يحصل الا به فأجاب بأنه لا يضرنا فانه مالا يتم الواجب الا به فهو واجب وبه يتم دليلنا وألزم بأن هذا الدليل والدعوى فى مصادمة الاجماع فلا يسمع وذلك للاجماع على أن الفعل ينقسم الى مباح وواجب ولا شئ من المباح بواجب فأجاب بأن دليلنا قطعى فيجب تأول الاجماع بذات الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام جمعا بين الادلة ولا يمتنع كون الشئ مباحا لذاته واجبا لما يستلزمه كما يكون الشئ واجبا حراما باعتبارين وقد أجيب عن دليله بجوابين الاول لا نسلم أنه لا يتم الواجب الا به وذلك أنه غير معين لذلك لامكان الترك بغيره وهو ضعيف لان فيه تسليم أن الواجب أحدها لا بعينه فأيما فعل فهو واجب قطعا غاية ما فى الباب أنه واجب مخير لا معين وهو لم يدع الا أصل الوجوب الثانى أنه يلزمك أن تكون الصلاة حراما اذا ترك بها واجب لانه سبب الحرام وسبب الحرام حرام وهو أيضا ضعيف فان له أن يلتزمه باعتبار الجهتين كما تقدم والجواب الحق الذى لا مخلص منه الا به منع كون مالا يتم الواجب الا به من ضروراته العادية والعقلية واجبا كما تقدم ثم قال الاستاذ الاباحة تكليف ولا يخفى بعده أو يحمل على أنه يتضمن تكليفا وهو وجوب اعتقاد اباحته قال ﷺ (مسئلة المباح ليس بجنس للواجب بل هما نوعان للحكم لنا لو كان جنسه لاستلزم النوع التخيير قالوا مأذون فيهما واختص الواجب قلنا تركتم فصل المباح) أقول ظن قوم أن المباح جنس للواجب وهو باطل بل هما نوعان داخلان تحت جنس الحكم لنا أن المباح لو كان جنسا للواجب لاستلزم النوع وهو الواجب التخيير لانه من حقيقة الجنس والنوع مستلزم لجنسه ضرورة واللازم ظاهر بطلانه قالوا المأذون فى فعله حاصل فيهما وهو تمام حقيقة المباح وجزء

مثال لاطلاق الشك على الاحتمال وعدم الامتناع فى النفس وقوله كذلك يقال اشارة الى ما سبق من انه كما يقال للمشكوك لما استوى يقال لما لا يمتنع يعنى أنه قد يقال هذا الحكم جائز والمراد أنه متساوى الطرفين أو لا يمتنع أن لا يجزم بعدمه ولا خفاء فى أنه لو قال فكذلك بالفاء لكان أظهر (قوله ونحن ننكر ان ذلك اباحة شرعية) فان قيل من اعتقد أن الاباحة لا يلزم أن تكون حكما شرعيا وانها تتحقق قبل الشرع كيف يقدح فى دعواه انكار كون ما انتفى الحرج فى فعله وتركه اباحة شرعية قلنا ليس المراد بالشرعية الثابتة بالشرع بل المستعملة فى الشرع يعنى نحن ننكر ان ذلك مفهوم لفظ الاباحة بحسب عرف الشرع فيرجع النزاع الى ان الاباحة المستعملة فى لسان الشرع معناها انتفاء الحرج فى الفعل والترك أو خطاب الشارع بذلك (قوله غاية ما فى الباب انه واجب مخير لا معين) يرد عليه ان المخير يجب أن يكون واحدا من أمور معينة فان قيل يكفى التعين النوعى وهو حاصل بكونه واجبا أو مندوبا أو مباحا قلنا لا بد فى التعين النوعى من تعين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلا ولا يحصل ذلك بمجرد اعتبار شئ من الاعراض العامة

خطاب الوضع (قوله وكأسباب الملك) يعني ان البيع سبب للملك وان الغصب ونحوه من الاتلافات سبب للضمان وان مثل الزنا سبب للعقوبة التي هي الحد ولولا انه صرح في المنتهى بأن المراد أسباب هذه الامور لم يبعد أن يجعل الملك ونحوه عطفا على الشكر الذي هو سبب لوجود الحد فتكون هذه أيضا أسبابا فان الملك سبب اباحة الانتفاع والضمان سبب براءة الذمة والعقوبات سبب سقوط المطالبة الدنيوية والانصاف أن هذا في غير الملك بعيد (قوله وأما المانع للسبب) يريد أن الحكم وجوب الزكاة وسببه الغنى والحكمة فيه وفي سببيته مواساة الفقراء والدين يستلزم عدم بقاء فضل نواسي به وهذا حكمة تخل بالمواساة فيكون الدين مانعا لاستلزامه حكمة تخل بحكمة السبب (قوله وحقيقته) أي حقيقة كون الوصف شرطا ان عدم ذلك الوصف مستلزم لعدم الحكم فعدمه مانع وقد سبق ان المانع انما يكون مانعا لما فيه من حكمة تخل بحكمة الحكم أو السبب فكذا كون عدم (٧) الوصف مانعا يكون لما فيه من

حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زائد وهو أنه غير مأذون في تركه ولا معنى للجنس الا ذلك الجواب لا نسلم أن ذلك حقيقة المباح بل ذلك جنسه وفصله أنه مأذون في تركه وبه يمتاز عن الواجب فلا يصدق عليه قال (مسئلة خطاب الوضع كالحكم على الوصف بالسببية الوقتية كالزوال والمعنوية كالاسكار والملك والضمان والعقوبات وبالمانعية للحكم لحكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص وللسبب لحكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة فان كان المستلزم عدمه فهو شرط فيهما كالقدرة على التسليم والطهارة) أقول الاحكام الثابتة بخطاب الوضع أصناف منها الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم لله تعالى في الزاني حكمان وجوب الجلد وسببية الزنا له وتنقسم بحكم الاستقراء الى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلاة والمعنوية كالاسكار للتحريم وكأسباب الملك والضمان والعقوبات ولولا تصريحه بذلك في المنتهى لم يبعد جعلها أمثلة للأسباب لاقترانها بالسكر وانما هو سبب / ومنها الحكم على الوصف بكونه مانعا وهو ينقسم الى مانع للحكم ومانع للسبب أما المانع للحكم فهو ما استلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص فان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضي أن لا يصير الابن سببا لعدمه وأما المانع للسبب فهو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة فان حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين في المال فضلا يواسي به/ ومنها الحكم على الوصف بكونه شرطا للحكم وحقيقته أن عدمه مستلزم لعدم الحكم كما أن المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم أو السبب فالحكم كالقدرة على التسليم فان عدمها ينافي حكم البيع وهو اباحة الانتفاع والسبب كالطهارة للصلاة فان عدمها ينافي تعظيم الباري وهو السبب لوجوب الصلاة قال (وأما الصحة والبطلان أو الحكم بهما فأمر عقلي لانها اما كون الفعل مسقطا للقضاء واما موافقة أمر الشرع والبطلان والفساد نقيضها الحنفية الفاسد المشروع بأصله الممنوع بوصفه وأما الرخصة فالمشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر كأكل الميتة للمضطر والقصر والفطر في السفر واجبا ومندوبا ومباحا) أقول لفظ الصحة والبطلان يستعمل في العبادات تارة وفي المعاملات أخرى أما في العبادات فالصحة عند المتكلمين موافقة أمر الشرع وان وجب القضاء كالصلاة بظن الطهارة وعند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء لا يقال القضاء حينئذ لم يجب فكيف يسقط لانا نقول المعنى رفع

حكمة تنافي حكمة الحكم أو السبب وهذا معنى قوله فيهما فحكم البيع اباحة الانتفاع والقدرة على التسليم شرطه فان عدمها وهو العجز عن التسليم ينافي حكم البيع وهو اباحة الانتفاع ويلزم من هذا أن يكون في عدم القدرة على التسليم حكمة منافية لحكمة حكم البيع اذ تنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات لكنه مبني على تحقق حكمتين احداهما في عدم القدرة والاخرى في اباحة الانتفاع ليكونا ملزومين فيتنافيان وكذا في شرطية الطهارة للصلاة الحكم هو وجوب الصلاة وسببه تعظيم الباري وعدم الطهارة ينافي ذلك لكن ينبغي أن يبين ان في عدم الطهارة حكمة تنافي الحكمة في تعظيم الله تعالى فالكلام قاصر عن افادة المرام وقال بعض الشارحين ثبوت الملك حكم وصحة البيع سببه واباحة الانتفاع حكمة صحة البيع والقدرة على التسليم شرط صحة البيع لان عدم القدرة على التسليم تستلزم عدم القدرة على الانتفاع الموجب لاختلال اباحة الانتفاع وكذا حصول الثواب أو دفع العقاب حكم والصلاة سببه وحكمة الصلاة التوجه الى جناب الحق والطهارة شرط الصلاة لان عدمها يستلزم ما يقتضي نقيض الحكم أعني عدم حصول الثواب وعدم دفع العقاب مع بقاء حكمة الصلاة وقال الشارح العلامة البيع سبب ثبوت الملك وحكمة البيع حل الانتفاع بالمعقود عليه وهو موقوف على القدرة على الانتفاع وهي على القدرة على التسليم فعدمها يخل بحكمة السبب وشرط الحكم ما اشتمل عدمه على حكمة تقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب فعدم الطهارة مع الاتيان بمسمى الصلاة يشتمل على ما يقتضي نقيض حكم السبب أعني عدم الثواب فانه نقيض حصول الثواب الذي هو حكم السبب أعني الصلاة مع بقاء حكمة السبب

وهو التوجه الى جناب القدس (قوله ولو فسرناها) يعنى يحسن أن يقال الصحة مطلقا عبارة عن ترتب الاثر المطلوب من الحكم عليه الا أن المتكلمين يجعلون الاثر المطلوب فى العبادات هو موافقة أمر الشرع والفقهاء يجعلونه دفع وجوب القضاء فمن ههنا اختلفوا فى صحة الصلاة بظن الطهارة فلا يكون الخلاف فى تفسير صحة العبادات بل فى تعيين الاثر المطلوب منها (قوله والبطلان نقيضها) أى نقيض الصحة فى العبادات والمعاملات فهو فى العبادات عبارة عن عدم ترتب الاثر عليها أو عن عدم سقوط القضاء وفى المعاملات عن عدم ترتب الاثر المطلوب فيها عليها وليس فى كلام المصنف تعرض للصحة والبطلان فى المعاملات اللهم الا أن يتكلف فتدرج الصحة فى موافقة أمر الشارع فلذا صرح الشارح المحقق بان ما أورد فى المتن مختص بصحة العبادات ثم أورد تفسير الجمهور لصحة المعاملات وأشار الى أنه يمكن اطراده فى العبادات أيضا والى أن ثمرتها موافقة أمر الشارع أو اسقاط القضاء لا حصول الثواب ليرد اعتراض العلامة بأن الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة فيحتاج الى جوابه بأن المراد جواز ترتب الثمرة لا وجوبه ثم لا يخفى ان المراد بالاثر فى المعاملات ما يترتب عليها شرعا كحصول ملك العين وحل الانتفاع فى البيع ومنفعة البضع فى النكاح لا حصول الانتفاع وحصول التوالد والتناسل حتى يرد الاعتراض بأن مثل التوالد قد يترتب على الفاسد وقد يتخلف عن الصحيح (قوله وقالت الحنفية) المعتبر فى الصحة عندهم وجود الاركان والشرائط مما ورد فيه نهى وثبت قبح وعدم مشروعية فان كان ذلك باعتبار الاصل فباطل أما فى العبادات فكالصلاة بدون بعض الشرائط والاركان وأما فى المعاملات فكبيع الملاقيح وهى ما فى البطن من الاجنة لانعدام ركن البيع أعنى المبيع وان كان باعتبار الوصف ففاسد كصوم الايام المنهية فى العبادات وكالربا فى المعاملات فانه اشتمل على فضل خال عن العوض والزائد فرع عن المزيد عليه فكان بمنزلة وصف وأيضا وجد أصل مبادلة المال بالمال لا وصفها الذى هو المبادلة التامة وان كان باعتبار أمر مجاور فمكروه لا فاسد كالصلاة فى الدار المغصوبة والبيع وقت نداء الجمعة فظهر ان التقييد بالمعاملات ليس على ما ينبغى (قوله وان ثبت لهم ذلك) اى صحة بيع الدار عند طرح الزيادة لم نناقشهم فى تسمية الاول باطلا والثانى فاسدا اذ لا مشاحة فى الاصطلاحات (قوله قد يظن ان الصحة والبطلان فى العبادات) قيد بذلك لان الدليل الذى أورد فى المتن يخصه حيث زعم ان الصحة اما كون الفعل مسقطا للقضاء واما موافقة أمر الشارع هذا والمقام لا يخلو عن خلل حيث أطلق الصحة والبطلان أولا وخص التفسير بالعبادات وأدرج الشارح تفسير المعاملات ثم أطلق تفسير الفاسد للحنفية وخصه الشارح بالمعاملات ثم خص ما ظن انه من أحكام الوضع بالعبادات (قوله ومنها الرخصة) جعل الآمدى أصناف خطاب الوضع ستة الحكم بالسببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان والسادس العزيمة والرخصة والمصنف قرر الثلاثة الاول وصرح بنفى كون الصحة والبطلان منها ثم قال وأما الرخصة فلم يشعر كلامه باثبات أو نفى الا ان نظمه فى أسلوب الصحة حيث قال وأما الصحة وأما الرخصة ربما أشعر بأنه ليس من أحكام الوضع والشارح نظمه فى أسلوب الثلاثة الاول حيث قال ومنها الرخصة الا أن تطابق المتن والشارح على انها تكون واجبا ومندوبا ومباحا ينفى كونها من خطاب الوضع بل خطاب الاقتضاء والتخيير ومن دأب الشارح المحقق فى أمثال هذه المقامات أن يجمل الكلام اجمالا (قوله والعزيمة بخلافها) ذكر فى المنتهى ان العزيمة ما ألزم من الاحكام لا لذلك أى لا لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والظاهر انه مختص بالواجب الا اذا أريد بألزم أثبت وشرع فيعم وهو اللائق بكلام الشارح لكنه مخالف لاصطلاح الجمهور (قوله وحاصله) يعنى ان معنى المحرم دليل الحرمة ومعنى قيامه بقاؤه معمولا به ومعنى العذر ما يطرأ فى حق المكلف فيمنع حرمة الفعل أو الترك الذى دل الدليل على حرمته ومعنى قوله لولا العذر ان المحرم كان محرما ومثبتا للحرمة فى حقه أيضا لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم لا للقيام فليتأمل

وجوبه وهو مناقشة لفظية وأما فى المعاملات فترتب الاثر المطلوب منها عليها ولو فسرناها فى العبادات به ورجعنا الخلاف الى الخلاف فى ثمرتها لكان حسنا والبطلان نقيضها فيهما والفساد يرادف البطلان وقالت الحنفية الباطل من المعاملات هو اللامشروع بأصله كبيع الملاقيح والفاسد المشروع بأصله دون وصفه كالزنا ولذلك قالوا اذا طرح الزيادة صح ولم يحتج الى تجديد عقد وان ثبت لهم ذلك لم نناقشهم فى التسمية اذا عرفت ذلك فاعلم أنه قد يظن أن الصحة والبطلان فى العبادات من جملة أحكام الوضع فأنكر ذلك اذ بعد ورود أمر الشرع بالفعل فكون الفعل موافقا للامر أو مخالفا وكون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطا للقضاء وعدمه لا يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ككونه مؤديا للصلاة وتاركا لها سواء بسواء فلا يكون حصوله فى نفسه ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع فى شئ بل هو عقلى مجرد ومنها الرخصة وهو ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافها وحاصله أن دليل الحرمة اذا بقى معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ

طارئ في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة والا فالعزيمة فخرج من الرخصة الحكم ابتداء وما نسخ تحريمه أو خصص من دليل محرّم ثم الرخصة قد تكون واجبا كأكل الميتة للمضطر أو مندوبا كالقصر في السفر أو مباحا كالفطر في السفر قال (المحكوم فيه الافعال ﴿مسئلة﴾ شرط المطلوب الامكان ونسب خلافه الى الاشعرى والاجماع على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع لنا لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعى الحصول لانه معنى الطلب ولا يصح لانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرعه لانه لو تصوّر مثبتا لزم تصور الامر على خلاف ماهيته وهو محال فان قيل لو لم يتصوّر لم يعلم احالة الجمع بين الضدين لان العلم بصفة الشئ فرع تصوره قلنا الجمع المتصوّر جمع المختلفات وهو المحكوم بنفسه ولا يلزم من تصوّره منفيا عن الضدين تصوره مثبتا فان قيل متصوّر ذهنا للحكم عليه ولا في الخارج قلنا فيكون الخارج مستحيلا والذهنى بخلافه وأيضا يكون الحكم بالاستحالة على ماليس بمستحيل وأيضا الحكم على الخارج يستدعى تصوره الخارج) أقول فرغ من أبحاث الحكم وشرع في المحكوم فيه وهو أفعال المكلفين وفيه مسائل هذه أولاها شرط المطلوب الامكان فلا يجوز طلب المحال والتكليف به عند المحققين ونسب خلافه الى الاشعرى ولم يثبت تصريحه به والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع وان ظن قوم أنه ممتنع لغيره لنا لو صح التكليف بالمستحيل لكان المستحيل مستدعى الحصول واللازم باطل أما الملازمة فلان التكليف به هو الطلب وهو استدعاء الحصول وأما بطلان اللازم فلانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرع تصوّر الوقوع وموقوف عليه فاذا انتفى انتفى وانما قلنا لا يتصوّر وقوعه لانه لو تصوّر لتصوّر مثبتا ويلزم منه تصوّر الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافى ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته فما يكون ثابتا فهو غير ماهيته وحاصله أن تصوّر ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضى أن تكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق وتوضيحه انا لو تصوّرنا أربعة ليس بزوج وكل ما ليس بزوج ليس بأربعة فقد تصوّرنا أربعة ليست بأربعة فالمتصوّر لنا أربعة وليس بأربعة هذا خلف فان قيل لو لم يتصوّر المستحيل لم يتصوّر الجمع بين الضدين

وقوله فهو الرخصة الضمير للحكم الثابت بطريق التخلف عن المحرم وهو أعم من الفعل كأكل الميتة والترك كصوم المسافر وصلاته الرباعية ولذا عدل عما ذكره غيره وهو ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم وان جاز أن يوجد الفعل شاملا للترك أيضا بناء على أنه كف فخرج من الرخصة الحكم ابتداء لانه لا محرّم وخرج ما نسخ تحريمه لانه لا قيام للمحرّم حيث لم يبق معمولا به وخرج ما خص من دليل المحرّم لان التخلف ليس لمانع في حقه بل التخصيص بيان أن الدليل لم يتناوله وخرج أيضا وجوب الاطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب ابتداء على فاقد الرقبة كما ان الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا خرج التيمم على فاقد الماء لانه الواجب في حقه بخلاف التيمم للجرح ونحوه وقوله والا فعزيمة معناه وان لم يكن الحكم كذلك فعزيمة وظاهره أن الحكم منحصر في الرخصة والعزيمة والحق ان الفعل لا يتصف بالعزيمة ما لم يقع في مقابلة الرخصة وتمام تحقيق هذه المباحث في أصول الحنفية (قوله أو مباحا) ان أراد به ما تساوى فعله وتركه لم يصح التمثيل بفطر المسافر لانه ان تضرر فالفطر أحب والا فالصوم وان أراد أعم من ذلك مثل ما أذن فيه الشارع لاندرج فيه المندوب ﴿المحكوم فيه﴾ (قوله والاجماع منعقد على صحته) بل على وقوعه كتكليف الكافر بالايمان والعاصى بالطاعة وانما الخلاف فيما أمكن في نفسه لكن لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام أم لم يمتنع كحمل الجبل والطيران الى السماء فجوزه الاشاعرة وان لم يقع وأما ما يكون مستحيلا بالنظر الى نفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق فجواز التكليف فيه فرع تصوره فمنهم من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم بامتناع تصوره وطلبه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا وهو منتف ههنا فانه انما يتصور اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شئ موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور اجتماع المخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين وذلك غير تصور وقوعه ولا مستلزم له كذا في المواقف (قوله وان ظن قوم انه ممتنع لغيره) يشير الى ان الصحيح استناد الكل اليه بطريق الاختيار من غير أن يتأدى الى وجوب أو امتناع (قوله فان ماهيته تنافى ثبوته) اشارة الى أنه لا ينتقض بما علم الله أنه لا يقع اذ لا يلزم من تصوره مثبتا تصور الامر على خلاف ماهيته (قوله فان قيل) حاصل السؤال اثبات ان المستحيل متصور الثبوت ذهنا فتكون معارضة في المقدمة القائلة بأن المستحيل لا يتصور وقوعه واذا ضم اليه قولنا وكل ما يتصور ثبوته يصح طلبه على ما يشعر به قوله وذلك كاف في طلبه كان معارضة في أصل الدعوى أو ابتداء دليل للمخالف من غير قصد الى المقابلة أو الممانعة وانما ذكر في هذا المقام وعلى طريق السؤال لشدة ملاءمته لدليل الخصم نعم لما كان المذهبان على طرفي النقيض كان دليل كل منهما معارضة لدليل الآخر من جهة المعنى وأما الاجوبة فتقريرها على ما في الشارح ظاهر وانما الكلام في توجيهها وكأن الاول معارضة ولا يتوجه الا اذا جعل السؤال دليلا للمخالف وبالجملة فحاصله ان المستحيل هو الخارجى ليس هو الذهنى وهو ظاهر والمتصور هو الذهنى لانه الحاصل

في العقل فليس المستحيل هو المتصور فان قيل عدم الحصول في الذهن لا يوجب عدم التصور فان المتصور هو الذى حصل في العقل صورته لا هو نفسه قلنا انما يكون ذلك فيما له صورة والمستحيل ليس كذلك وفيه نظر والثانى نقض اجمالى أى لو صح ماذكرتم لزم الحكم بالامتناع على ماليس بممتنع بيانه ان المحكوم عليه في قولنا اجتماع النقيضين مستحيل وممتنع ونحو ذلك هو المتصور وقد ذكر في تقرير السؤال أن المحكوم عليه المتصور ذهنى ثابت في الذهن ومعلوم ان الثابت في الذهن ليس بممتنع فالمحكوم عليه بالامتناع ليس بممتنع وجوابه ان المحكوم عليه في القضية وان كان متصورا لكن لا يكون الحكم على الصورة الذهنية بل على ماله تلك الصورة وهو ذات الممتنع مثلا ولو سلم فعدم امتناع الذهنى انما هو في الذهن والحكم انما هو بالامتناع في الخارج وحاصل معنى قولنا اجتماع النقيضين ممتنع أن المعنى الحاصل في الذهن من هذا اللفظ يمتنع أن يوجد له في الخارج فرد يطابقه وأما الثالث فلا أرى له توجيها الا ان امتناع طلب المستحيل لما كان مبنيا على أنه لا يتصور ثبوته كما سبق في تقرير الدليل كان تصور ثبوت المستحيل ذهنا كافيا لما ذهبنا اليه من صحة طلبه نافيا لما ذكرتم من امتناع تصور وقوعه فيكفينا ويضركم اللهم الا أن يجعل امتناع الطلب مبنيا على انه لا يتصور ثبوته في الخارج وحينئذ يقع قوله لان حكم الذهن مرتبطا أى الحكم بالامتناع ليس على الخارج حتى يلزم تصور المحكوم عليه مثبتا في الخارج والا فليس له كثير دخل في عدم الكفاية والمضرة ولم يدع المعارض والمستدل حكم الذهن على الخارج بل صرح بأن المحكوم عليه بالامتناع لا ثبوت له الا في الذهن هذا غاية ما أمكن في هذا المقام وتقرير غيره من الشارحين قاصر عن افادة المرام لان أقرب ما قالوا هو ان السؤال معارضة ثانية في المقدمة أو اعتراض على جواب المعارضة الاولى توجيهه أنه يلزم من تصور الجمع بين الضدين تصوره مثبتا

في الذهن لكونه محكوما عليه فيكون حاصلا في الذهن فيتصور ثبوته فيه ولا يتصور وقوع الجمع بين الضدين في الخارج حتى يلزم تصور الامر على خلاف ما عليه وأما الاجوبة الثلاثة فتقرير الاول ان اجتماع الضدين لو كان متصورا ذهنا لكان الحكم باستحالته انما هو بحسب الخارج دون الذهن ضرورة ثبوت المحكوم عليه في الذهن فتصور وقوعه ذهنا يكون تصور وقوع الممكن الامر والنزاع انما هو في تصور وقوع المحال أو انه لو كان ثابتا في الذهن لكان ثابتا في الخارج لان الذهن ثابت في الخارج واللازم باطل لانه لا مستحيل في الخارج وتقرير الثانى انه يكون الحكم بالاستحالة الذاتية على ماليس بمستحيل بالذات لان المستحيل بالذات ما يمتنع تصوره أو أن الجمع بين الضدين في الذهن غير مستحيل فيكون الحكم باستحالته حكما باستحالة ماليس بمستحيل وأما في الثالث فلم يذكروا شيأ يعتد به وفي بعض الشروح ان الثالث من تتمة الثانى وكلاهما جواب واحد حاصله ان المستحيل اذا تصور ذهنا فالحكم بالاستحالة اما على الذهنى وهو باطل لانه غير مستحيل واما على الخارجى وهو محال لانه غير متصور واعلم ان المتصور قد يراد به ما يمكن أن يكون له حصول خارجى و ينبغى أن يكون بلفظ اسم الفاعل وان اشتهر بلفظ اسم المفعول وقد يراد به ماله حصول عقلى وحينئذ لا يعتد بالذهن فلا يقال هذا متصور ذهنا واذا تأملت كلامهم في هذا المقام اطلعت على ابتناء بعض المغالطة على عدم الفرق بين المعنيين (قوله وبيانه) ذكر في المواقف نقلا عن الشفاء ان المستحيل لا تحصل له صورة في العقل فلا يمكن أن يتصور شئ هو اجتماع النقيضين فتصوره اما على طريق التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض واما على سبيل النفى بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وبالجملة فلا يمكن تعقله بماهيته بل باعتبار من الاعتبارات وههنا قد جمع بين الطريقين وخلط أحدهما بالآخر على ما هو ظاهر المتن (قوله بالحكم الثبوتى) يعنى حكما ايجابيا كقولنا اجتماع النقيضين محال ومعدوم فانه موجبة نظرا الى الظاهر فيستدعى ثبوت الموضوع وليس في الخارج فهو في الذهن وهذا بخلاف السالبة فانه ربما يمنع لزوم ثبوت موضوعها اذ قد سلب عنه الشئ ونفى وهو لا يقتضى ثبوته

فامتنع العلم باحالة الجمع بين الضدين لان احالة الجمع بينهما صفة الجمع بينهما والعلم بثبوت الصفة للشئ فرع تصور ذلك الشئ قلنا نحن لا ندعى انتفاء تصور المستحيل مطلقا بل انتفاء تصوره مثبتا وهو أخص ولا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم والذى ذكرتم يستدعى تصوره مطلقا لا تصوره مثبتا فلا يضرنا وبيانه أن المتصور هو الجمع بين المختلفات كالسواد والحلاوة وهو المحكوم بنفيه عن الضدين فقد تصور في الضدين منفيا لا مثبتا فان قيل المستحيل متصور ثبوته ذهنا لانا نحكم عليه بالحكم الثبوتى بأنه معدوم ومستحيل وثبوت الشئ لغيره فرع ثبوته في نفسه فهو ثابت واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وذلك كاف في طلبه قلنا ماذكرتم باطل لوجوه الاول أنه يكون الخارج مستحيلا والذهنى بخلافه وهو المتصور فلا يكون المستحيل هو المتصور الثانى ان الحكم بالامتناع على المتصور وقد ذكرت أن ذلك هو الذهنى وهو غير ممتنع فقد حكمت بالامتناع على ماليس بممتنع الثالث ان تصوره ذهنا لا يكفيكم ولا يضرنا لان حكم الذهن على الخارج بالامتناع يستدعى تصوره للخارج وبينا أنه لا يتصور لانه تصور

(قوله وأيضاً أخبر) عطف على قوله قد علم وهذا دليل آخر على ان العاصي يمتنع منه الفعل وذلك في الكفار خاصة وقوله وكذلك أي مثل العاصي من علم موته ومن نسخ عنه الفعل وقوله لان المكلف عطف على قوله لان العاصي وقوله لوجوب تعلق العلم بأحدهما أي بوجود الفعل أو عدمه فان الله تعالى يعلم قطعاً أنه يفعله فيتعين الفعل ويمتنع الترك أولا يفعله فيتعين الترك ويمتنع الفعل فيكون التكليف اما بالممتنع فظاهر أنه تكليف بالمستحيل واما بالواجب فيكون تكليفاً بما ليس في وسعه وهو المعنى بتكليف المحال على مامر في كون القدرة مع الفعل وكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى لا يقال بل هو تكليف بالمستحيل الذي هو ايجاد ما يجب وجوده لانا نقول انما يكون مستحيلا لولم يكن وجوده بذلك الايجاد وقوله وللدليلين الاخيرين يعني أن كل ما يصدر عن المكلف لا قدرة له عليه الا حال الفعل والتكليف قبله وكل فعل له فهو مخلوق الله تعالى لا قدرة للعبد عليه وأما الموت والنسخ والاخبار فلا يعم كل مكلف اذ ليس كل فعل مما علم الله موت المكلف قبل التمكن منه أو أخبر بأنه لا يقع أو نسخه عنه قبل تمكنه منه فقوله في المتن بأن ذلك لا يمنع تصور الوقوع اشارة الى جميع ما سبق وقوله وبأن ذلك يستلزم اشارة الى البعض وهو الاول والاخيران (قوله لان من جوز) أي ليس كل من جوز التكليف بالمحال قال بوقوعه بل افترقوا فرقتين ومن قال بالوقوع لم يقل بأن كل تكليف تكليف بالمحال فوقع اتفاق الكل على عدم العموم (قوله قالوا ثانيا) فان قيل قد بين في الوجه الاول انتفاء اللازم بوجوه متعددة وهذا أيضاً من وجوه بيان انتفاء اللازم فكيف جعل دليلا على حدة دون الوجوه السابقة قلنا لان دعوى المستدل ان هذا تكليف بما هو مستحيل في نفسه لا بما يمتنع أو يجب وان كان ممكنا في نفسه كما في الاول وحاصل تقريرهم ان أبا جهل مكلف بأن يصدق الرسول في جميع ما جاء به حتى في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون فيكون مكلفا بأن يصدقه في أن لا يصدقه في شئ مما أتى به من الله تعالى وهو محال فقيل لانه تكليف بالنقيضين لان التصديق في الاخبار بأنه لا يصدقه في شئ يستلزم عدم تصديقه في ذلك ضرورة أنه صدقه في شئ والتكليف بالشئ تكليف بلوازمه ورد بالمنع لا سيما اللوازم العدمية وقيل لانه تكليف بجمع النقيضين أي بالتصديق في حال وجوب عدم التصديق بناء على اخبار الله تعالى بأنه لا يصدق ورد عليه أنه حينئذ يكون الوجه الاول أعني التكليف بما علم الله انتفاءه أو أخبر بذلك على ما أشار اليه بقوله وأيضاً أخبر أنه لا يؤمن فلذا عدل الشارح المحقق عن ذلك وبين أن تصديقه في أن لا يصدقه محال لانه يستلزم أن لا يصدقه وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون

الامر على خلاف حقيقته قال (المخالف لو لم يصح لم يقع لان العاصي مأمور وقد علم الله أنه لا يقع وأيضاً أخبر أنه لا يؤمن وكذلك من علم موته ومن نسخ عنه قبل تمكنه ولان المكلف لا قدرة له الا حال الفعل وهو حينئذ غير مكلف فقد كلف غير مستطيع ولان الافعال مخلوقة لله تعالى ومن هذين نسب تكليف المحال الى الاشعري وأجيب بان ذلك لا يمنع تصور الوقوع لجوازه منه فهو غير محل النزاع وبأن ذلك يستلزم أن التكاليف كلها تكليف بالمستحيل وهو باطل بالاجماع قالوا كلف أبا جهل تصديق رسوله في جميع ما جاء به ومنه انه لا يصدقه فقد كلفه بأن يصدقه في أن لا يصدقه وهو مستلزم أن لا يصدقه والجواب أنهم كلفوا بتصديقه واخبار رسوله كاخبار نوح عليه السلام ولا يخرج الممكن عن الامكان بخبر أو علم نعم لو كلفوا بعد علمهم لانتفت فائدة التكليف ومثله غير واقع) أقول للمخالفين وهم مجوز وتكليف المحال وجهان قالوا أولا لو لم يصح تكليف المحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مأمور ويمتنع منه الفعل لان الله قد علم أنه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وأيضاً أخبر أنه لا يؤمن في قوله سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون وخلاف خبره محال والا لزم كذبه وكذلك من علم موته قبل تمكنه من الفعل المأمور به فانه يمتنع منه الفعل وكذلك من نسخ عنه قبل تمكنه من الفعل فانه يمتنع منه الفعل امتثالا ولان المكلف لا قدرة له الا حال الفعل كما ثبت في الكلام من مذهب الأشعري وهو حينئذ غير مكلف فان التكليف قبل الفعل لأن استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع ولان أفعال العباد مخلوقة لله تعالى على ما ثبت في الكلام من مذهب الاشعري ومن هذين الاصلين وهو قول الاشعري ان القدرة مع الفعل وان أفعال العباد مخلوقة لله نسب تكليف المحال الى الاشعري والا فهو لم يصرح به والجواب وجهان أحدهما أن ما ذكرتم لا يمنع تصور الوقوع لجواز وقوعه من المكلف في الجملة وان امتنع لغيره من علم أو خبر أو غيرهما فهو غير محل النزاع ثانيهما أنه يبطل المجمع عليه فيكون باطلا بيانه أن ذلك يستدعي أن التكاليف كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل أو عدمه لوجوب تعلق العلم بأحدهما وأياً كان تعين وامتنع الآخر وللدليلين الاخيرين وأما الموت والنسخ والاخبار فلا يعم وكون كل تكليف بالمستحيل باطل بالاجماع لان من جوز التكليف بالمحال لم يقل بوقوعه ومن قال بوقوعه لم يعمم قالوا ثانيا لو لم يجز لم يقع وقد وقع فانه كلف أبا جهل وغيره بالايمان وهو تصديق

محالا وجه الاستلزام أنه اذا صدقه فى هذا الاخبار امتثالا للامر بالتصديق فقد علم قطعا انه صدقه وجزم بذلك وهذا حكم بخلاف ما أخبر به النبى صلى الله عليه وسلم من أنه لا يصدقه فى شئ أصلا وهو معنى تكذيبه وانما احتاج الى قوله اذ يعلم أى أبو جهل تصديقه للرسول لان التكذيب هو الحكم بكذب الخبر فمجرد التصديق فى أنه لا يصدقه وانما يستلزم كذب الخبر لا تكذيبه لكن اذا علم ذلك وجزم بصدور هذا التصديق عنه كان حكما بكذب الرسول فى اخباره بأنه لا يصدقه ولزم تكذيبه لان تصديقه للنبى صلى الله عليه وسلم خلاف ما أخبر به من أنه لا يصدقه فيكون الحكم به حكما بوقوع خلاف ما أخبر به النبى صلى الله عليه وسلم وهو معنى التكذيب وأنت خبير بأن مجرد كون التصديق مستلزما لعدم التصديق كاف فى الاستحالة ولا حاجة الى استلزامه التكذيب المفتقر بيانه الى توسط العلم (قوله والجواب) حاصله ان هذا أيضا من قبيل التكليف بما علم الله عدم وقوعه وأخبر بذلك وهو ليس من تكليف المحال فى شئ وذلك لان أبا جهل وأمثاله لم يكلفوا الا بتصديق النبى صلى الله عليه وسلم فيما جاء به ولم يخاطبهم الله ولم يخبرهم بانهم لا يؤمنون حتى يلزم التكليف بان يصدقوه فى عدم التصديق على التفصيل والتعيين ليلزم المحال بل انما أخبر النبى صلى الله عليه وسلم بانهم لا يؤمنون كما أخبر نوحا وخاطبه صريحا بانه لا يؤمن من قومه (١٣) الا من قد آمن ولما كان هذا المعنى وهو كون الاعلام للنبى صلى الله عليه وسلم لا للقوم فى اخبار نوح عليه السلام أظهر شبهه باخبار النبى صلى الله عليه وسلم والشيخ العلامة قد قصر فى هذا المقام ولم يحم حول المرام (قوله ثم لو كلفوا) هذا لا مدخل له فى الجواب وانما هو زيادة تحقيق وتتميم له وحاصله ان الفعل اما واجب أو ممتنع بحسب العلم والارادة ولا نزاع فى صحة التكليف وفى وقوعه واذا انضم الى ذلك الاخبار بانه لا يقع فالتكليف بحاله ان لم يسمع المكلف ذلك الاخبار وان سمعه فالتكليف به صحيح نظرا الى امكانه فى نفسه لكنه غير واقع لعدم الفائدة من العزم أو الفعل والكفار مكلفون بالايمان اجمالا سواء ورد الاخبار بأنهم لا يؤمنون أم لم يرد وكذا اذا ورد ولم يسمعوه أو سمعوه ولم يصدقوا به أصلا وصدقوا وعلموا أن الفعل يمتنع منهم البتة فيسقط التكليف بذلك بالاتفاق على ما يجئ فى المسئلة الاخيرة من مسائل المحكوم عليه ولا يلزم من هذا عدم تكليفهم بالايمان على تقدير سماعهم الآية الدالة على انهم لا يؤمنون لانهم لا يصدقونها ولا يحصل لهم العلم بمضمونها والا لزم كذب الاخبار بأنهم لا يؤمنون (قوله حصول الشرط الشرعى) الشرط على ما اختاره المصنف ما يستلزم نفيه نفى أمر على غير جهة السببية وان كان ذلك بحكم العقل فعقلى أو الشرع فشرعى أو اللغة فلغوى والمراد شرط صحة الفعل كالايمان للطاعات والطهارة للصلاة لا شرط الوجوب ووجوب الاداء للاتفاق على ان حصول الاول شرط فى التكليف بوجوبه ووجوب أدائه والثانى شرط فى التكليف بوجوب أدائه دون وجوبه وهذا فى الاوامر ظاهر دون النواهى اذ لا معنى لكون الايمان شرطا شرعيا لترك الزنا وأمثاله وتسهيلا (قوله حتى يعذب بالفروع) أى يقع التعذيب بترك الواجبات وارتكاب المنهيات (قوله وهم يفعلون ذلك) الظاهر أن المراد أن العلماء يفرضون المسائل الكلية فى بعض الصور الجزئية تقريبا للفهم وتسهيلا للمناظرة فلا يخفى أن قوله والاكثر على جوازه لم يقع موقعه والحق أن المراد أولا يقع التعذيب والكفار يفعلون الاخلال بالفروع ويكون قوله تقريبا متعلقا بقوله والمسئلة مفروضة

رسوله فى جميع ما جاء به ومنه أن لا يصدقه فقد كلفه بأن يصدقه فى انه لا يصدقه وهو محال لان تصديقه فى أن لا يصدقه يستلزم أن لا يصدقه اذ يعلم تصديقه له ويلزم تكذيبه لانه خلاف ما أخبر به والجواب أنهم لم يكلفوا الا بتصديقه وانه ممكن فى نفسه متصور وقوعه الا أنه مما علم الله أنهم لا يصدقونه لعلمه بالعاصين واخباره لرسوله كاخباره لنوح بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن لا انه أخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم أو خبر ثم لو كلفوا بالايمان بعد علمهم باخباره بأنهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لانه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لاستحالته منهم لما ذكرتم فلذلك لو علموا لسقط منهم التكليف قال (مسئلة حصول الشرط الشرعى ليس شرطا فى التكليف قطعا خلافا لاصحاب الرأى وهى مفروضة فى تكليف الكفار بالفروع والظاهر الوقوع لنا لو كان شرطا لم تجب صلاة على محدث وجنب ولا قبل النية ولا الله أكبر قبل النية ولا اللام قبل الهمزة وذلك باطل قطعا قالوا لو كلف بها لصحت منه قلنا غير محل النزاع قالوا لو صح لامكن الامتثال وفى الكفر لا يمكن وبعده يسقط قلنا يسلم ويفعل كالحدث الواقع ومن يفعل ذلك ولم يك من المصلين قالوا لو وقع لوجب القضاء قلنا القضاء بأمر جديد فليس بينه وبين وقوع التكليف ولا يحضره ربط عقلى) أقول لا يشترط فى التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعى لذلك الفعل بل يجوز التكليف بالفعل وان لم يحصل شرطه شرعا خلافا لاصحاب الرأى وأبى حامد الاسفراينى والمسئلة مفروضة فى بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان أولا والاكثر على جوازه وهم يفعلون ذلك تقريبا للفهم

(قوله لنا مقامان) هذا التقرير ليس على ما ينبغي لان قولنا لو كان شرطا لم تجب صلاة على محدث دليل على الوقوع دون مجرد الجواز وقولهم لو كلف به لصحت نفي للوقوع دون الجواز فان قيل فلا وجه حينئذ لقوله الوقوع ومن يفعل ذلك الخ قلنا انه لم يفصل أصل المسئلة الى الجواز والوقوع وانما فصل الصورة الجزئية التي هي تكليف الكفار بالفروع فسكت عن أدلة الجواز واشتغل بأدلة الوقوع فليتأمل والذي يلوح من أصول الحنفية أن نزاعهم ليس الا في تكليف الكفار بالفروع دون مثل وجوب الصلاة على المحدث (قوله ولا اللام قبل الهمزة) في كونه شرطا شرعيا بل شرطا مناقشة لا تخفى (قوله لو كلف به لصحت) قد اختلفت كلمتهم في تقرير هذه الشبهة وجوابها وأن المراد بالصحة الصحة الشرعية أو العقلية فبين الشارح العلامة الملازمة بأن الفروع لو امتنعت لزم تكليف المحال وبطلان اللازم باستحالة صحة المشروط بدون صحة الشرط وبعضهم الملازمة بأن التكليف بالشيء مشروط بامكان صدوره عنه فيقتضي صحة المكلف به اذا أتى به وبطلان اللازم بالاجماع والاقرب ماذكره المحقق الا أن في بيان الملازمة قصورا لان الاتيان بالمكلف به لا يوجب أن يكون على وفق أمر الشارع لجواز فوت شرط وتقرير الجواب في المتن أنه محل النزاع وفسر بأن كون التكليف مستلزما لصحتها عين النزاع فانا نجوز التكليف بدون الصحة الشرعية وتقرير الشارحين أن ماذكرتم انما يدل على أنه ليس بمكلف بأن يفعل في حال الكفر ولا نزاع فيه وانما النزاع في أنه هل هو في حال الكفر مكلف بالاتيان بالفعل على وجهه بأن يحصل شرطا ثم يأتي به وفي بعض الشروح أن المراد أن النزاع في أنه هل يعاقب بعد الموت على ترك الفروع (قوله أنه في الكفر ممكن) يعني أن امتثال الكافر حال كفره ممكن في نفسه بأن يسلم ويصلي مثلا وتحقيقه أن الكفر الذي لاجله امتناع الامتثال ليس بضروري فكيف امتناع الامتثال التابع له وحاصله أن الضرورة الوصفية لا تنافي الامكان الذاتي وفي تسميتها الضرورة بشرط المحمول نوع تسامح وكأنه شبه ثبوت الوصف العنواني للذات بثبوت المحمول للموضوع وتقرير الشارحين أن المراد أن الامتثال ممكن بعد الكفر وان امتنع بسبب اخبار الشارع بالسقوط ولا يخفى أن ماذكره المحقق أوفق بعبارة المتن (قوله ومن يفعل ذلك) اشارة الى ماسبق من الشرك وقتل النفس والزنا لان جعله اشارة الى البعض كالشرك مثلا عدول عن الظاهر وفيه دلالة على حرمة الكل لانه لا معنى لضم غير الحرام الى الحرام في استحقاق العذاب وبالجملة لابد أن يكون لكل من المذكورات مدخل في استحقاق العذاب ولا نعني بالحرام سوى هذا (قوله صرح بتعذيبهم بترك الصلاة) لان في تقرير الحكاية وترك الانكار تصديقا لهم وانما ترك الانكار حيث يستقل العقل بمعرفته ولا يجوز أن يراد بالمصلين المسلمين لفوات المناسبة في قوله ولم نك نطعم المسكين عبارة عن الزكاة لانه الاطعام الواجب ولانه اذا كان التعذيب على ترك الاسلام لم تجب عليهم الزكاة عندكم فلم يصح التعذيب على تركها (قوله فلا يستلزمه) أي وجوب القضاء أحدهما أي لا وقوع التكليف ولا صحته

وتسهيلا للمناظرة ولانه اذا ثبت فيه ثبت في الجميع لعدم القائل بالفصل لاتحاد المأخذ والنظر اما في جوازه أو في وقوعه أما الجواز فقطعي وأما الوقوع فالظاهر وقوعه لنا مقامان أحدهما الجواز قطعا ودليله انه لو كان حصول شرط الفعل شرعا شرطا للتكليف به لم تجب صلاة على محدث وجنب لانتفاء شرطها وهو الطهارة ولم تجب الصلاة قبل النية لانها شرطها وقد انتفت ولا الله أكبر قبل النية ولا اللام من الله قبل الهمزة لذلك وكل ذلك معلوم البطلان بالضرورة قالوا أولا لو كلف الكافر بالفروع لصحت منه لان الصحة موافقة الأمر واللازم منتف اتفاقا الجواب انه غير محل النزاع اذ لا يريد أنه مأمور بفعله حالة كفره ثم تصح منه بأن يؤمن ويفعل كالجنب والمحدث قالوا ثانيا لو صح التكليف به لامكن الامتثال وانه لا يمكن أما الاولى فلان الامكان شرط التكليف فلا ينفك عنه وأما الثانية فلان الامتثال اما في الكفر ولا يمكن منه واما بعده ولا يمكن لسقوط الامر عنه والامتثال فرعه الجواب أنه في الكفر ممكن بأن يسلم ويفعل كالمحدث غايته أنه مع الكفر لا يمكن وذلك ضرورة بشرط المحمول لا ينافي الامكان الذاتي كقيام زيد في وقت عدم قيامه فانه ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه ثانيهما الوقوع ظاهر أو دليله قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق أثاما وهو للعقلاء وقوله تعالى حكاية عن الكفار ماسلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين صرح بتعذيبهم بترك الصلاة ولا يحمل على المسلمين كقوله عليه الصلاة والسلام نهيت عن قتل المصلين لان قوله ولم نك نطعم المسكين ينفيه قالوا لو وقع التكليف بها لوجب القضاء ولا يجب اتفاقا الجواب منع الملازمة لان القضاء انما يجب بأمر جديد وليس بينه وبين وقوع التكليف ولا صحته ربط عقلي فلا يستلزمه أحدهما قال ﷺ (مسئلة لا تكليف الا بفعل فالمكلف به في النهي كف النفس عن الفعل وعن أبي هاشم وكثير نفي الفعل لنا لو كان لكان مستدعى حصوله منه ولا يتصور لانه غير مقدور له وأجيب بمنع انه غير مقدور له كأحد قولي القاضي ورد بأنه كان معدوما واستمر والقدرة تقتضي أثرا عقلا وفيه نظر) أقول أكثر المتكلمين على أن كل مكلف به فعل فالمكلف

(قوله وأيضا يكفي في طرف النفي) حاصله أنا لا نفسر القادر بالذي ان شاء فعل وان شاء ترك بل وان لم يشأ لم يفعل فيدخل في المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشيئة وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشيئة وتخرج المعدومات التي ليست كذلك (قوله التكليف بالفعل) فان قيل الاتفاق على ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل كيف يصح مع القول بأن القدرة مع الفعل لا قبله وان تكليف ما لا يطاق غير واقع وان كان جائزا والاتفاق على الانقطاع كيف يصح مع القول بكون التكليف أزليا قلنا قد سبق أن معنى ما لا يطاق هو الذي يمتنع تعلق القدرة الحادثة به فكون القدرة مع الفعل لا ينافي كون الفعل قبل الحدوث مما يصح تعلق القدرة به ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تنجيز التكليف بأن يكون الاتيان به مطلوبا من المكلف حتى يعصى بالترك ولا خفاء في وجوده قبل الفعل والا لم يعص أحد قط وما نقل عن الاشعري ان التكليف انما يتوجه عند المباشرة مشكل ولا في انقطاعه بعده والا لكان تكليفا بتحصيل ما يحصل قبل وهو محال وأما التكليف الازلي الذي لا ينقطع أصلا فهو التكليف العقلي المبني على أن الطلب قديم لا يعقل الا متعلقا بمطلوب وهو غير تنجيز التكليف وأما ما ذكره في امتناع بقاء تنجيز التكليف حال حدوث الفعل من أنه تكليف بايجاد الموجود وهو محال فغلطة فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد على ما سيجيء من أن النهي لا يقتضي صحة المنهي عنه وكذا ما ذكره من انتفاء فائدة التكليف لانا لا نسلم أن الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتداءه وأما ما يقال من أن التكليف يتعلق بالذات لمجموع الفعل من حيث هو شرع
المجموع وهو لم يوجد حال حدوث الفعل وانما يتعلق بالاجزاء بالعرض فما لم يتحقق المجموع لم ينقطع التكليف فيرفع النزاع لما فيه من تسليم أن التكليف بكل جزء ينقطع عند مباشرته وان كان باقيا باعتبار جزء آخر متوقع الحدوث على أن هذا بل القول بالبقاء عند الحدوث لا يستقيم على مذهب الاشعري على ما نقل عنه في الكتب المشهورة من أن التكليف انما يتعلق عند المباشرة لا قبلها ﴿المحكوم عليه﴾ (قوله الفهم شرط التكليف) بأن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بأن يصدق بأنه مكلف والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار فعلى هذا لا حاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة أو النظر أو قصد النظر وأمثال ذلك

به في النهي وهو الترك فعل أيضا وهو كف النفس عن الفعل خلافا لابي هاشم وكثير فانهم قالوا قد يكون نفي الفعل وهو المكلف به في النهي لنا لو كان نفي الفعل مكلفا به لكان مستدعى حصوله متصورا وقوعه منه للامر ولا يمكن ذلك لانه غير مقدور له وقد أجيب عنه بأنا لا نسلم أنه غير مقدور لان القدرة نسبتها الى الطرفين سواء فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن الفعل مقدورا وهذا أحد قولي القاضي واعترض عليه بوجهين أحدهما انه كان معدوما قبل واستمر وما ثبت قبل القدرة فلا يكون أثرا للقدرة المتأخرة وثانيهما أن القدرة لا بد لها من أثر عقلا والعدم لا يصلح أثرا لانه نفي محض وعدم صرف ويمكن أن يجعل هذا من تتمة الاول ويكون معناه اذا كان العدم مستمرا لم يصلح أثرا للقدرة لان القدرة لا بد لها من أثر يستند اليها أو يتجدد بها وفيه نظر وهو أنا لا نسلم أن استمراره لا يصلح أثرا للقدرة اذ يمكنه أن لا يفعل فيستمر وأن يفعل فلا يستمر وأيضا يكفي في طرف النفي أثرا أنه لم يشأ فلم يفعل وأما وجوب أن يفعل شيأ فمصادرة على المطلوب قال ﴿مسئلة قال الاشعري لا ينقطع التكليف بفعل حال حدوثه ومنعه الامام والمعتزلة فان أراد الشيخ أن تعلقه لنفسه فلا ينقطع بعده أيضا وان أراد أن تنجيز التكليف باق فمكلف بايجاد الموجود وهو محال ولعدم صحة الابتلاء فتنتفي فائدة التكليف قالوا مقدور حينئذ باتفاق فيصح التكليف به قلنا بل يمتنع بما ذكرناه﴾ أقول التكليف بالفعل ثابت قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل اتفاقا وهل هو باق حال حدوثه لا ينقطع قال الاشعري به ومنعه امام الحرمين والمعتزلة ولا يتحقق مع الشيخ ما يصلح محلا للنزاع فنقول ان اراد أن تعلقه لنفسه فلا ينقطع حق لكنه لا ينقطع بعد حدوثه كما لا ينقطع معه لان حقيقة التكليف أنه تكليف بالفعل وطلب له سواء اعتبر حال حدوث الفعل أو قبله أو بعده وقد قال بأنه ينقطع بعد الفعل وان أراد أن تنجيز التكليف باق بعده فهو باطل لانه تكليف بغير الممكن لانه تكليف بايجاد الموجود وهو محال ولانه تنتفي فائدة التكليف وهو الابتلاء لانه انما يتصور عند التردد في الفعل والترك وأما عند تحقق الفعل فلا قالوا الفعل مقدور حينئذ أي حين الفعل باتفاق لانه أثر القدرة فيوجد معها واذا كان مقدورا حينئذ فيصح التكليف به لانه لا مانع الا عدم القدرة وقد انتفى الجواب لا نسلم أن المقدور يصح التكليف به فانه لا مانع غيره بل ما ذكرناه من لزوم التكليف بايجاد الموجود وانتفاء الابتلاء مانع قال ﴿المحكوم عليه المكلف﴾ ﴿مسئلة الفهم شرط التكليف وقال به بعض من جوز المستحيل لعدم الابتلاء لنا لو صح لكان مستدعى حصوله منه طاعة كما تقدم ولصح تكليف البهيمة لانهما سواء في عدم الفهم قالوا لو لم يصح لم يقع وقد اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه وأجيب بأن ذلك غير تكليف بل من قبيل الاسباب كقتل الطفل واتلافه قالوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى قلنا يجب تأويله اما بمثل لا تمت وأنت ظالم واما على أن المراد الثمل لمنعه التثبت كالغضب﴾ أقول

شرع فى المحكوم عليه وهو المكلف وذكر مباحثه فى مسائل هذه أولاها وهى أن فهم المكلف للتكليف شرط لصحة التكليف عند المحققين وقد قال به كل من منع تكليف المحال لان الامتثال بدون الفهم محال وقد قال به بعض من جوز تكليف المحال أيضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم ههنا لنا لو صح تكليف من لا يفهم لكان مستدعى حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال كما تقدم وانه محال اذ لا يتصور ممن لا شعور له بالامر قصد الفعل امتثالا للامر قوله امتثالا لان الغافل عن الامر بالفعل قد يصدر عنه الفعل اتفاقا فنبه أن ذلك غير كاف فى سقوط التكليف بل لابد من قصد الامتثال لئلا يتوهم أن ذلك اذا جاز فى ما علم الله منه ذلك فكلف به ولا يكون تكليف محال ولنا أيضا لو صح لصح تكليف البهائم اذ لا مانع يقدر فى البهيمة الا عدم الفهم وانه ليس بمانع لتحققه فى صورة النزاع مع التكليف قالوا أولا لو لم يصح تكليف الغافل لم يقع وقد وقع لانه اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه فكلف بموجبها الجواب أنه ليس من قبيل التكليف بل من قبيل ربط الاحكام بأسبابها كاعتبار قتل الطفل واتلافه فانه سبب لوجوب الضمان والدية من ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعا بل كربط وجوب الصوم بشهود الشهر قالوا ثانيا قال الله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فهذا أمر لمن يعلم ما يقول ومثله لا يفهم ما يقال له قطعا فقد كلف من لا يفهم التكليف الجواب أنه ظاهر فى مقابلة قاطع فيجب تأويله تأويلان أحدهما انه نهى عن السكر عند ارادة الصلاة نحو لا تمت وأنت ظالم اذ معناه لا تظلم فتموت وأنت ظالم ثانيهما أنه نهى الثمل الثابت العقل سمى سكرا لانه يؤدى الى السكر غالبا وحكمة نهيه انه يمنعه التثبت كالغضب وقد يقال للغضبان اسكت حتى تعلم ما تقول أى حتى تعلم علما كاملا وليس الغرض نفى العلم عنه بالكلية قال ﷺ (مسئلة قولهم الامر يتعلق بالمعدوم ولم يرد تنجيز التكليف وانما أريد التعلق العقلى لنا لو لم يتعلق به لم يكن أزليا لان من حقيقته التعلق وهو أزلى قالوا أمر ونهى وخبر من غير متعلق محال قلنا محل النزاع وهو استبعاد ومن ثمة قال ابن سعيد انما يتصف بذلك فيما لا يزال وقال القديم الامر المشترك وأورد أنها أنواعه فيستحيل وجوده قالوا يلزم التعدد قلنا التعدد باعتبار المتعلقات لا يوجب تعددا وجوديا) أقول اختص أصحابنا من بين الناس بأن الامر يتعلق بالمعدوم حتى صرح بأن المعدوم مكلف وقد شدد سائر الطوائف النكير عليه قالوا اذا امتنع فى النائم والغافل ففى المعدوم أجدر وانما يرد ذلك لو أريد به تنجيز التكليف فى حال العدم بأن يطلب منه الفعل فى حال العدم بأن يكون الفهم أو الفعل فى حال العدم ولم يرد به ذلك بل أريد به التعلق العقلى وهو أن المعدوم الذى علم الله أنه يوجد بشرائط التكليف يوجد عليه حكم فى الازل بما يفهمه و يفعله فيما لا يزال لنا لو لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف أزليا واللازم باطل أما الملازمة فلان من حقيقة التكليف التعلق اذ لا يتحقق حقيقة التكليف الا به فاذا كان التعلق حادثا كان التكليف حادثا وأما بطلان اللازم فلان كلامه أزلى لامتناع قيام الحوادث بذاته ومنه أمر ونهى وخبر وغيرها والامر والنهى تكليف قالوا يلزم أمر ونهى وخبر من غير متعلق وانه محال الجواب لا نسلم أنه محال فانه نفس محل النزاع وما ذكرتموه مجرد استبعاد فى محل النزاع وانه لا يجدى نفعا ولاجل أنه مستبعد أو لاجل لزومها من غير متعلق قال عبد الله بن سعيد ليس كلامه فى الازل أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا وانما يتصف بذلك فيما لا يزال وقال القديم هو المشترك بين هذه الاقسام وهذه الاقسام حادثة ولورد عليه ان هذه الاقسام أنواع لجنس الكلام والجنس لا يوجد الا فى ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون هذه الاقسام واعلم ان ابن سعيد يمنع كونها أنواعه بل عوارضه بحسب التعلق

(قوله امتثالا) نقل بالمعنى والا فالمذكور فى المتن طاعة (قوله اذ لا مانع يقدر فى البهيمة) يعنى ان هذا معلوم بالضرورة فلا يرد المنع بأنه لم لا يجوز أن يكون بانتفاء شرط آخر واعلم ان فى قيام الدليلين على من جوز تكليف المحال نظرا (قوله فهذا أمر) يعنى ان النهى عن مقاربة الصلاة أمر باجتنابها لمن لا يفهم الخطاب (قوله وأما بطلان اللازم) توجيهه كل كلامه أزلى وبعض كلامه أمر ونهى وبعض الازلى أمر ونهى وكل أمر ونهيه تكليف فبعض الازلى تكليف وقد كان اللازم لا شئ من التكليف بأزلى (قوله وهذه الاقسام حادثة) لتوقفها على التعلقات الحادثة وهذا ما يقال ان حدوث الحكم والخطاب لا ينافى قدم الكلام لكون الحدوث باعتبار قيده الحادث

و يجوز خلوه عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته وله تحقيق وتدقيق في الكلام قالوا ثانيا الامر بالمعدوم فرع قدم الكلام بأقسامه وانه محال لانه يلزم تعدد القديم باعتبار أنواعه وأفراده فان المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو الجواب ان التعدد ههنا بحسب تعدد المتعلقات وانه تعدد اعتباري لا يوجب تعددا وجوديا وذلك هو المحال ومثاله الابصار فانه وصف واحد لا يتعدد في الوجود بكثرة المبصرات انما يتعدد تعلقه والوصف واحد قال (مسئلة يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته فلذلك يعلم قبل الوقت وخالف الامام والمعتزلة ويصح مع جهل الآمر اتفاقا لنا لو لم يصح لم يعص أحد أبدا لانه لم يحصل شرط وقوعه من ارادة قديمة أو حادثة وأيضا لو لم يصح لم يعلم تكليف لانه بعده ومعه منقطع وقبله لا يعلم فان فرضه متسعا فرضناه زمنا زمنا فلا يعلم أبدا وذلك باطل وأيضا لو لم يصح لم يعلم ابراهيم وجوب الذبح والمنكر معاند وقال القاضي الاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن المعتزلة لو صح لم يكن الامكان شرطا فيه وأجيب بأن الامكان المشروط أن يكون مما يتأتى فعله عادة عند وقته واستجماع شرائطه والامكان الذي هو شرط الوقوع محل النزاع وبأنه يلزم أن لا يصح مع جهل الآمر قالوا لو صح لصح مع علم المأمور وأجيب بانتفاء فائدة التكليف ولهذا يطيع و يعصي بالعزم والبشر والكراهة) أقول الفعل الذي ينتفي شرط وقوعه عند دخول وقته ان جهل الآمر انتفاءه صح التكليف به اتفاقا وان علم انتفاءه فهل يصح التكليف به قال الجمهور يصح فلذلك يعلم التكليف قبل دخول الوقت وان لم يعلم وجود شرطه وتمكنه في الوقت ولولا ان تحقق الشرط في الوقت ليس شرطا في التكليف لما علم قبل وقته اذ الجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط وقال الامام والمعتزلة لا يصح لنا لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص أحد واللازم باطل بالضرورة من الدين بيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه من ارادة قديمة أو حادثة فلا تكليف به فلا معصية ولنا أيضا لو لم يصح لم يعلم أحد انه مكلف واللازم باطل أما الاولى فلان مع الفعل أو بعده سواء فعل أو عصى ينقطع

(قوله وله تحقيق) هو ان الكلام صفة واحدة أزلية لا تدخل في حقيقة التعلق ثم يتكثر تكثرا اعتباريا بحسب اعتبار التعلقات فمن حيث تعلقه بما لو فعل يستحق فاعله المدح وتاركه الذم يسمى أمرا و بالعكس نهيا وعلى هذا القياس ولا يكون هذا تنوعا له كالعلم يتعلق بالمعلومات المختلفة ولا يصير باعتباره أنواعا متعددة وكذا القدرة (قوله يلزم تعدد القديم) وجه استحالته ما ذكر في القدرة من انها صفة واحدة والا لاستندت الى الذات اما بطريق القدرة والاختيار وهو ينافي القدم واما بطريق الايجاب ونسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء لا أولوية لصدور البعض على البعض فلو تعددت لزم ثبوت قدرة غير متناهية وهذا مع ابتنائه على ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد منقوض باثبات الصفات القديمة السبعية وأما على ماذهب اليه الشارحون من انه يلزم تعدد الكلام الازلي واللازم باطل بالاجماع على ان كلامه في الازل واحد فلا اشكال (قوله والمنكر معاند) الظاهر ماذهب اليه الشارحون من أن المراد ان منكر علم ابراهيم عليه السلام بوجوب الذبح معاند الا أن المحقق حمله على مابعم علم ابراهيم عليه السلام بوجوب الذبح وعلم سائر المكلفين بالتكاليف قبل دخول الاوقات الا أنه ينبغي أن يراد دخول وقت الامتثال على مالا يخفى والذي يشعر بهذا التعميم هو أن قول القاضي مع عمومه متعلق بقوله والمنكر معاند على ما بينه المحقق اذ لو كان ابتداء احتجاج آخر على ماذهب اليه الشارحون لم يصرح بلفظ قال على ما هو دأبه وفي قوله على تحقق الوجوب اشارة الى دفع الاعتراض بانه يجوز أن يكون بالاجماع على ظاهر ذلك بناء على ان الغالب من المكلف بقاؤه وتمكنه وفي قوله بنية الفرض اجماعا اشارة الى رد ما ذكر من انه مختلف فيه يعني لا اعتداد بالمخالف في ذلك مع اتفاق المجتهدين (قوله ان جهل الآمر) يعني كما في الشاهد مثل أن يقول السيد لعبده صم غدا فانه مشروط ببقاء العبد وأما في أوامر الله تعالى فلا يتصور ذلك (قوله فلذلك يعلم) جعل الآمدي وغيره أصل المسئلة هو ان المكلف هل يعلم قبل التمكن من الامتثال أنه مكلف فأشار المصنف الى ان الاصل هل يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرطه وما ذكر فرع عليه (قوله ولولا ان تحقق الشرط) مبناه على ان القول بكون العلم بانتفاء الشرط مانعا من صحة التكليف قول بأن تحقق الشرط شرط في صحة التكليف اذ لو لم يكن شرطا لم يتصور لامتناع التكليف عند العلم بانتفاء شرطه جهة (قوله من ارادة قديمة) كارادة الله أو حادثة كارادة العبد يعني لا خلاف في ان الفعل المكلف به مشروط بالارادة وان وقع الخلاف في انه ارادة الله تعالى أو ارادة العبد وماذهب اليه العلامة من ان المراد ارادة الله قديمة كانت أو حادثة على اختلاف القولين فبعيد (قوله لم يعلم أحد انه مكلف) اشارة الى ان معنى قوله لم يعلم تكليف لم يعلم في شيء من الازمنة انه مكلف في ذلك الزمان وحينئذ ينقطع ما ذكره العلامة من منع الملازمة لجواز أن يعلم بعد الاتيان انه كان مكلفا قبله ولا يخفى ان الكلام الزامي والا فلا انقطاع مع الفعل عند الاشعري وأما قوله سواء فعل أو عصى فزيادة أخذها من كلام المنتهى ولا معنى لها ههنا اذ لا يصح تعلقه بقوله مع الفعل وهو ظاهر ولا بقوله بعده لان الضمير للفعل و بعد الفعل لا يتصور الاتيان ولا العصيان وانما صح في المنتهى لان الضمير لوقت الامتثال حيث قال مسئلة المكلف يعلم التكليف

قبل وقت الامتثال وان لم يعلم بمكنه عنده ثم قال لولم يعلم قبله لم يعلم تكليف أبدا لانه بعده ان فعل أو عصى انقطع ثم لا يخفى ان الانقطاع على تقدير العصيان مبنى على كون القضاء بأمر جديد (قوله والمنكر معاند) الظاهر ماذهب اليه الشارحون من أن المراد أن منكر علم ابراهيم عليه الصلاة والسلام بوجوب الذبح معاند الا أن المحقق حمله على ما يعم علم ابراهيم عليه الصلاة والسلام بوجوب الذبح وعلم سائر المكلفين بالتكاليف قبل دخول الاوقات الا أنه ينبغى أن يراد دخول وقت الامتثال على مالا يخفى والذى يشعر بهذا التعميم هو أن قول القاضى مع عمومه متعلق بقوله والمنكر معاند على مابينه المحقق اذلو كان ابتداء احتجاج آخر على ماذهب اليه الشارحون لم يصرح بلفظ قال على ماهو دأبه وفى قوله على تحقق الوجوب اشارة الى دفع الاعتراض بأنه يجوز أن يكون الاجماع على ظن ذلك بناء على أن الغالب من المكلف بقاؤه وتمكنه وفى قوله بنية الفرض اجماعا اشارة الى رد ماذكر من أنه مختلف فيه يعنى لا اعتداد

التكليف وقبله لا يعلم لجواز أن لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا فان قيل يعلمه قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا وقد وجد شرطه عند دخول الوقت فانه كاف فى تحقق التكليف قلنا فنفرضه زمنا زمنا ونردد فى كل جزء فانه مع الفعل فيه أو بعده ينقطع وقبل الفعل يجوز أن لا يبقى بصفة التكليف فى الجزء الآخر فلا يأثم بالترك فلا تكليف وأما بطلان اللازم فبالضرورة ولنا أيضا لولم يصح لم يعلم ابراهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه قطعا والالم يتقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فداء وقد أنكر قوم العلم بالتكليف قبل دخول الوقت وهو معاندة وقال القاضى وهو مخالف للاجماع لا اجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل وبتحققه وجوب الشروع فيه بنية الفرض اجماعا للمعتزلة وجهان قالوا أولا لو صح التكليف بما علم عدم شرطه وماعدم شرطه غير ممكن لزم أن لا يكون الامكان شرطا فى التكليف واللازم منتف لما مر فى مسئلة تكليف المحال والجواب بوجهين أحدهما ان الامكان الذى هو شرط التكليف أن يكون مما يتأتى فعله عادة عند حضور وقته واستجماع شرائطه وهو غير الامكان الذى هو شرط وقوعه وهو استجماع شرائطه بالفعل فان عنيت بقولك لم يكن الامكان شرطا الاول منعناه فان عدم الشرط لا ينافيه أو الثانى التزمناه لانه عين محل النزاع ثانيهما أنه يلزم مما ذكرتم أن لا يصح التكليف مع جهل الآمر بعدم الشرط كما فى الشاهد اذ عدم الامكان بالنسبة الى المأمور مشترك ولا أثر فيه لعلم الآمر وجهله قالوا ثانيا لو صح مع علم الآمر بعدم الشرط لصح مع علم المأمور به واللازم باطل أما الاولى فاذ لا مانع من الصحة بقدر غير كونه غير متصور حصوله وانه لا يصلح مانعا كما فى صورة النزاع وأما الثانية فبالاتفاق الجواب لا نسلم أنه لا مانع الا ماذكرتم بل ههنا مانع آخر وهو انتفاء فائدة التكليف مع علم المأمور بانتفاء الشرط وهو الابتلاء بخلاف ما اذا جهل هو وعلم الآمر فانه يمكنه الفعل لو وجد الشرط فيصير مطيعا عاصيا بالعزم على الفعل والترك وبالبشر به وبالكراهة له * قال (الادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال وهى راجعة الى الكلام النفسى وهى نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم والعلم بالنسبة ضرورى

بالمخالف فى ذلك مع اتفاق المجتهدين (قوله وما عدم شرطه) أى مايصح عليه الحكم بذلك وهو فى معنى ماعلم عدم شرطه (قوله إذ عدم الامكان) يعنى ان عدم امكان الفعل الذى عدم شرطه بالنسبة الى المأمور مشترك بين أن يكون الآمر عالما بعدم شرطه كما فى أمر الله تعالى أو جاهلا كما فى الشاهد مثل أمر السيد غلامه من غير تأثير علم الآمر أو جهله فى ذلك فيلزم أن لا يصح التكليف بالفعل الذى جهل الآمر انتفاء شرط وقوعه وقد صح اتفاقا (قوله لصح مع علم المأمور به) أى مع علم المكلف بانتفاء شرطه وأما قوله فى الجواب مع علم المأمور بانتفاء الشرط على ما فى النسخ فلفظ به زائد لا معنى له اللهم الا أن يجعل عائدا الى المشروط (قوله فانه يمكنه الفعل) أى بالنظر الى اعتقاده امكان وجود الشرط

﴿ مباحث الادلة الشرعية ﴾

(قوله والاستدلال) سيجىء انه ثلاثة التلازم وشرائع من قبلنا والاستصحاب وقيل والاستحسان وقيل المصالح المرسلة (قوله راجعة الى الكلام النفسى) ذهب الآمدى وجميع الشارحين الى أن مرجع الكل الى كلام الله تعالى القديم وهو صفة قائمة بالذات ووجهه ظاهر ان الحكم ليس الا لله وظاهر كلام الشارح المحقق ان مرجع الكل الى الكلام النفسى القائم بذات من صدر عنه فالقياس الى الكلام النفسى القائم بذات المجتهد والاجماع بذات المجتهدين والسنة بذات النبى والكتاب بذاته سبحانه وتعالى اذ لولم يدل على المعنى وعلى حكم من أهل الادلة بأن الامر كذا لم يكن فيه حجة ودلالة على ثبوت الحكم وهو ظاهر وهذا أوفق بعبارة المتن

(قوله أما تصور النسبة) يعني ان كل واحد يعقل معنى نسبة معلوم الى معلوم بحيث لو عبر عنها بلفظ يصح السكوت عليه و يعلم أن مايعقله أولا ثم يتكلم لافادته هي تلك النسبة فالكلام النفسي هي تلك النسبة التامة الاخبارية أو الانشائية من حيث يفاد بالكلام اللفظي لا من حيث يستفاد منه ولهذا كان قائما بنفس المتكلم دون السامع وأما تحقيق مغايرته العلم والارادة ففي الكلام (قوله وأما أنها النسبة القائمة بالنفس) أي بنفس المتكلم بمعنى انها صفة لها موجودة فيها وجودا متأصلا كالعلم والارادة ونحو ذلك لا بمعنى انها معقولة لها حاصلة لصورتها عندها للقطع بأن الموجود في نفس المتكلم اذا قال صلوا هو طلب الصلاة وايجابها لا صورة ذلك كصورة السماء عند تعقلها ولهذا يصح اتصاف النفس بانها طالبة والمراد بالخارجية ما تقابل ذلك وحقيقتها انها مع قطع النظر عما في الذهن يقطع بأن زيدا قائم مثلا والا فنفس النسبة لا وجود لها في الخارج والطرفان أيضا قد يكونان معدومين كقولنا المستحيل معدوم فان قيل فعلى ما ذكرتم من ان المراد بالنسبة النفسية لا نسلم توقفها على الطرفين قلنا افتقار النسبة الى الطرفين ضروري ولا يجوز أن يكون القائم بالنفس هما العيني بل بصورتهما العقلية وهو معنى التعقل

ولو لم تقم به لكانت النسبة الخارجية اذ لا غيرهما والخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين وهذه متوقفة) أقول قد فرغ من المبادي وشرع في الادلة الشرعية وهي خمسة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال قيل لان الدليل وحي وغيره والوحي اما متلو وهو القرآن أولا وهو السنة وغيره ان كان قول كل الامة فالاجماع وان كان مشاركة فرع لاصل في علة الحكم فالقياس والا فالاستدلال واعلم أن الخمسة راجعة الى الكلام النفسي اذ لولا دلالتها عليه لما كان فيها حجة والكلام النفسي نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم أما تصور النسبة وكون الكلام النفسي نسبة فضروري وأما انها النسبة القائمة بالنفس فلانها لو لم تقم به لكانت هي الخارجية واللازم منتف أما الملازمة فاذ لا مخرج عنهما فان الثابت ثابت اما في النفس واما خارج النفس فاذا انتفى أحدهما تعين الآخر وأما انتفاء اللازم فلان الخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين لان نسبة القيام الى زيد اذا ثبتت في الخارج ثبتت سواء عقل زيد القيام أم لا وهذه متوقف حصولها على تعقل المفردين فتغايرتا * قال (الكتاب القرآن وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وقولهم ما نقل بين دفتي المصحف تواترا حد للشيء بما يتوقف عليه لان وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن) أقول الكتاب اسم للقرآن غلب عليه من بين الكتب في عرف الشرع كما غلب على كتاب سيبويه في عرف أهل العربية والقرآن هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فخرج الكلام الذي لم ينزل والذي أنزل لا للاعجاز كسائر الكتب السماوية والسنة والمراد بالسورة البعض المترجم أوله وآخره توقيفا وقوله بسورة منه ان أجرى على ظاهره فلاخراج بعض القرآن فان التحدي وقع بسورة من كل القرآن أي سورة كانت غير مختصة ببعض وان أريد بسورة من جنسه في البلاغة والعلو فيتناول كل القرآن وكل بعض منه وهذا أقرب الى غرض الاصولي وهو تعريف القرآن الذي هو دليل في الفقه واعلم أنه ان أراد تصور مفهوم لفظ القرآن

(قوله توقيفا) أي اعلاما من الشارع فانه الذي بين أن من ههنا الى ههنا سورة ولا يخفى أن الآية أيضا كذلك اذ لا معنى للمترجم له الا المبين و بيان أول الآية وآخرها بالتوقيف لا غير فالاولى أن يقال هي الطائفة المترجمة توقيفا أي المسماة باسم خاص (قوله ان أجرى على ظاهره) يعني لا خفاء في ان من للتبعيض وضمير منه للكلام فان لم يعتبر فيه حذف كان القرآن اسما للمجموع الشخصي المؤلف من السور وان حمل على حذف المضاف أي بسورة من جنس ذلك الكلام في الفصاحة وعلو الطبقة كان اسما للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى أي بعض يفرض كما هو المناسب لغرض الاصولي اذ الاستدلال انما هو بالابعاض ولا خفاء في صدقه على مثل قل وافعل ولا يسمى قرآنا في عرف فان قيل في صدقه على المجموع خفاء اذ السورة ليست من جنس المجموع قلنا المراد بالجنس المماثل في الفصاحة وعلو الطبقة والسورة تماثل المجموع في ذلك فيصدق أنها من جنسه فان قيل التفسير الاول لا يخص المجموع الشخصي بل يعم كلا من الابعاض المشتملة على السورة المتعددة كالنصف مثلا قلنا قد أشار الى دفع ذلك بقوله فان التحدي وقع بسورة من كل القرآن أي سورة كانت غير مختصة ببعض فلا يصدق على النصف الاول مثلا أنه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فتأمل (قوله واعلم) يعني أن المذكور في معرض التعريف قد يكون تصورا أي تعيينا وتفسيرا لمدلول اللفظ ومفهومه و يكفي فيه ايراد لفظ أشهر وذكر أمور تزيل الاشتباه العارض وقد يكون تمييزا للشيء و إحداثا للتصور له و يكون بالذاتيات أو باللوازم البينة المفيدة لذلك ولا يخفى أن كون القرآن للاعجاز مما لا يعرف مفهومه ولزومه الا الافراد من العلماء ولا يكون لازما بينا فضلا عن أن يكون ذاتيا فلا يصلح لتعريف الحقيقة وتمييزها بل لمجرد تصوير مفهوم لفظ الكتاب بالنسبة الى من يعرف الاعجاز والسورة ونحو ذلك

(قوله ولان معرفة السورة) فيه بحث فان السورة اسم للطائفة المترجمة في الكلام المنزل قرآنا كان أو غيره بدليل سور الانجيل ولهذا احتاج المصنف الى وصف السورة بقرله منه فتأمل (قوله لان وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن) سؤال ظاهر وهو أنه لما أخذ المصحف في تعريف القرآن توقف تصوره على تصور المصحف الموقوف على تصور القرآن اذ لا معنى له سوى ما كتب فيه القرآن فيكون دورا ولا معنى لبيان توقف وجود المصحف ونقله على تصور القرآن مع أنه ممنوع اذ قد يتصور المصحف من لا يتصور القرآن فذهب الشارح العلامة الى أن المراد الوجود الذهني للمصحف والنقل وهو معنى التصور وبعضهم الى أن الحكم بوجود المصحف ونقله مسبوق بتصور القرآن ضرورة توقف التصديق على التصور فتعريف القرآن به دور وبعضهم الى أن معرفة المنقول في المصحف تتوقف على وجود المصحف والنقل وهما على تصور القرآن لانه لابد في اثبات السور والآيات في الاوراق من

القرآن فهو صحيح وان أراد التمييز فمشكل لان كونه للاعجاز ليس لازما بينا ولان معرفة السورة تتوقف على معرفته فيدور وقال قوم منهم الغزالي هو ما نقل بين دفتي المصحف تواترا وقولهم هذا حد للشيء بما يتوقف معرفته على معرفته لان المصحف ليس الا ما كتب فيه القرآن ولا يتميز عن سائر الصحف الا بما يكتب فيه فالعلم بأن مصحفا وبأن هذا نقل بين دفتيه تواترا فرع تصور القرآن فتعريفه به دوري وقد يقال نحن بعد ما علمنا أن ههنا ما نقل بين الدفتين وما لم ينقل كالمنسوخ تلاوته وما نقل ولم يتواتر نحو ثلاثة أيام متتابعات أردنا تخصيص الاسم بالقسم الاول دون الاخيرين ليعلم أن ذلك هو الدليل وعليه الاحكام من منع التلاوة والمس محدثا والافهو اسم علم شخصي والتعريف لا يكون الا للحقائق الكلية بل قد نبهنا على أن ضابط معرفته التواتر في متون الصحف وصدور الحفاظ دون التحديد والتعريف وهو الحق قال ﷺ (مسئلة ما نقل آحادا فليس بقرآن للقطع بأن العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله وقوة الشبهة من الجانبين في مثل بسم الله الرحمن الرحيم منعت من التكفير من الجانبين والقطع بأنها لم تتواتر في أوائل السور قرآنا فليست بقرآن فيها قطعا كغيرها وتواترت بعض آية في النمل فلا مخالف قولهم مكتوبة بخط المصحف وقول ابن عباس رضي الله عنه سرق الشيطان من الناس آية لا يفيد لان القاطع يقابله قولهم لا يشترط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله ضعيف يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر وجواز اثبات ما ليس بقرآن منه مثل ويل وفبأي لا يقال يجوز ولكن اتفق تواتر ذلك لانا نقول لو قطع النظر عن ذلك الاصل لم يقطع بانتفاء ذلك السقوط ونحن نقطع بانه لا يجوز والدليل ناهض ولانه يلزم جواز ذلك في المستقبل وهو باطل) أقول ما نقل آحادا فليس بقرآن لان القرآن مما تتوفر الدواعي على نقله لما تضمنه من التحدي والاعجاز ولانه أصل سائر الاحكام والعادة تقضي بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك فما لم ينقل متواترا علم أنه ليس قرآنا قطعا وبهذا الطريق يعلم أن القرآن لم يعارض فان قيل لو وجب تواتره وقطع بنفي ما لم يتواتر لكفرت احدى الطائفتين الاخرى في بسم الله الرحمن الرحيم واللازم منتف أما الاولى فلانه ان تواتر فانكاره نفي للضروري كونه من القرآن والا فاثبات للضروري عدم كونه من

تصورها ولو أول مرة فتعريف القرآن بالمنقول في المصحف يكون دورا ثم دفع الدور بأن المقصود التعريف لغير من يثبت القرآن في المصحف ولما لاح على هذه الوجوه أثر الضعف زاد المحقق قيد العلم وقال ان العلم بوجود المصحف ونقل شيء بين دفتيه يتوقف على معرفة المصحف وهي على معرفة القرآن اذ لا معنى له سوى ما كتب فيه القرآن وأنت خبير بأنه عائد الى الثاني وأنه لا حاجة الى توسط وجود المصحف ونقله اذ يكفي أن يقال معرفة المصحف موقوفة على معرفة القرآن فأخذه في تعريفه دور وأيضا ينبغي أن تكون معرفة المصحف فرع العلم بوجوده دون العكس لما تقرر عندهم من أن هلية الشيء البسيطة مقدم على مائيته بحسب الحقيقة (قوله وقد يقال) يعني أن الدور انما يلزم لو كان المقصود توقيف معرفة ماهية القرآن على معرفة ماهية المصحف وأما اذا قصد تعيين المراد بالقرآن الذي هو مناط الاحكام بالنسبة الى من يعلم أن ههنا ما لم ينقل أصلا كالكلام النفسي ومنسوخ التلاوة وما نقل آحادا كالقراآت الشاذة وما نقل تواترا كالمثبت في متون المصاحف تواترا فلا دور اذ المصحف متعارف معلوم حتى للصبيان (قوله بل قد نبهنا) اضراب عن قوله أردنا يعني أن ليس المقصود مجرد تخصيص الاسم بالقسم الاول أعني ما نقل بين الدفتين أي تواترا ليعلم أنه المناط للاحكام بل هناك أمر آخر هو التنبيه على أن ضابط معرفة المعنى الشخصي للقرآن هو النقل والتواتر دون التحديد والتعريف حيث ذكرنا في معرض التعريف النقل والتواتر المفيد لمعرفته (قوله وقوة الشبهة) يعني على زعم الخصم والا فعند المصنف أن دليل كونها ليست في أوائل السور من القرآن قطعي ومخالفة القطعي انما تكون كفرا اذا لم تستند الى شبهة قوية فان قيل أدنى درجات الشبهة القوية أن تورث شكا أو وهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا قلنا هي قوية عند من يتمسك بها وأما عند الخصم فمن الضعف بحيث لا تفيد شيأ هذا ولكن كلام الشارح صريح في أنه قد قوي عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر

(قوله بدليل أنه لم يتواتر أنه من القرآن) اشارة الى أن المعتبر تواتر هذا الحكم وهو أنه من القرآن لا مجرد تواتر ذلك الكلام (قوله فى شأن البسملة) يعنى فى ترك بعضهم افتتاح كل سورة بالبسملة كذا فى أحكام الآمدى و جميع الكتب المشهورة ومن سقط الكلام ما يقال انه قال ذلك فى تركهم افتتاح سورة براءة بالتسمية (قوله وقد قيل) أصل الدليل أن التسمية لو كانت فى أوائل السور من القرآن لتواتر كونها فيها من القرآن لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله واللازم باطل فاعترض بمنع قضاء العادة بذلك بل يكفى التواتر فى محل ما وقد تواترت بعض آية فى سورة النمل فأجاب بأنه لو لم يشترط تواتر تفاصيله وجاز الاكتفاء بالتواتر فى محل ما لزم جواز أمرين أحدهما أن يكون قد سقط من القرآن كثير من الآيات التى كانت مكررة بأن يكون قوله الحمد لله رب العالمين آية من أول كل سورة فاسقطت لعدم تواترها هنالك اكتفاء بسورة الفاتحة وثانيهما أن يكون قد أثبت فى القرآن على سبيل التكرار كثير من الآيات التى كانت غير متكررة بأن يكون قوله تعالى فويل يومئذ للمكذبين آية (٣٠) واحدة من سورة المرسلات وفبأى آلاء ربكما تكذبان آية واحدة من سورة الرحمن لا عدة آيات وانما وقع التعدد والتكرر بناء على عدم تواترها فى محلها المخصوص وكلا الامرين منتف قطعا ثم اعترض على هذا الجواب بأنه إن أريد بالجواز مجرد الامكان فلا يضرنا لان اللازم هو الامكان والمنتفى هو الوقوع وان أريد احتمال أن يكون الواقع ذلك فاللزوم ممنوع وانما يلزم لو لم يقم الدليل القاطع على انتفائه وهو اتفاق تواتر السور خالية مما زعمتم جواز كونه ساقطا وتواتر المكرر الذى زعمتم جواز كونه قد أثبت مع أنه ليس بقرآن فى المحل وذلك لان جواز عدم التواتر لا يمنع وقوع التواتر فظهر أن فى عبارة الشارح قصورا واستدراكا أما القصور فلأنه لم يتعرض لعدم السقوط وجعل قوله اتفق تواتر ذلك اشارة الى المكرر فقط وما ذكرناه هو الموافق للمنتهى وسائر الشروح وأما الاستدراك فلأنه لا مدخل فى المقصود لقوله والوقوع لا يوجب الوجوب وكأنه دفع بحيث لما عسى يتوهم من أن وقوع تواتر المكرر البتة مبنى على أن تواتر التفاصيل واجب فأجاب عن هذا الاعتراض بأنا نقول من الابتداء ان منع وجوب تواتر التفاصيل ساقط أما أولا فلأنه لو لم يجب لم يحصل الجزم بعدم سقوط كثير من القرآن المكرر اذ لا يعقل تواتر العدم كما يعقل تواتر الاثبات يعنى هب أن ما ذكرنا من لزوم جواز الاثبات لا يتم بناء على اتفاق تواتر المكررات لكن جواز الاسقاط مما لا مدفع له وأما ثانيا فلأن الدليل قائم على وجوب تواتر التفاصيل وهو قضاء العادة بذلك فيما تتوفر عليه الدواعى كما سيجىء فى بحث الخبر وقيل هو الاجماع وأما ثالثا فلانه لو لم يجب لزم جواز ذلك أى ما ذكرنا من الاثبات والاسقاط بالنظر الى الاستقبال لان التواتر وان اتفق فيما مضى من الزمان الى الآن لكنه لما لم يجب جاز أن لا يتفق فيما يتأتى من الزمان وحاصله أن ما ذكرنا من الالزام يتم فى الاسقاط مطلقا وفى الاثبات بالنظر الى الاستقبال فظهر أن ما ذكر ليس كلاما على السند بل دفعا للمنع وان ذلك الاصل اشارة الى وجوب تواتر التفاصيل لا الى اتفاق التواتر على ما فى الشروح وأن ليس معنى قوله والدليل ناهض أن لنا دليلا على انتفاء جواز السقوط وهو ما سبق من وجوب اشتراط التواتر على ما فى بعض الشروح

القرآن وكلاهما مظنة التكفير وكان يقع تكفير من جانب عادة كمنكر أحد الاركان أو مثبت ركن آخر وأما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل وللاجماع على عدم التكفير من الجانبين الجواب لا نسلم الملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا تقوم فيه شبهة قوية تخرجه من حد الوضوح الى حد الاشكال وأما اذا قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير فان قيل فما الحق فى بسم الله أمن القرآن هى أم لا قلنا انها ليست من القرآن فى أول سورة أصلا بدليل أنه لم يتواتر أنه من القرآن فى أوائل السور فلا يكون قرآنا فى أوائل السور لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله وبهذا الطريق قطعنا بأن غيرها مما لم يذكر فى القرآن ليس منه وأنها تواترت بعض آية فى سورة النمل قال تعالى انه من سليمن وانه بسم الله الرحمن الرحيم ولذلك لم يخالف فيه مخالف قالوا انها مكتوبة بخط المصحف مع المبالغة فى توصيتهم بتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم العجم وأيضا قال ابن عباس فى شأن البسملة سرق الشيطان من الناس آية والجواب عنهما أنه لا يفيد قطعا وهو ظاهر ولا ظنا لانه فى مقابلة القاطع والظنى يضمحل اذا قابله القطع وربما يقال الاول منهما قطعى لان العادة تقضى فى مثله بعدم الاتفاق فكان لا يكتبها بعض أو ينكر على كاتبها ولو نادرا وقد قيل على قولنا العادة تقضى بتواتر تفاصيل مثله لا نسلم ذلك نعم يشترط تواتر مثله فى محل ما وأما تواتره بعينه فى المحل المخصوص فلا وهذا ضعيف لانه يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن مما ثبت فى محل ولم يتواتر اكتفاء بذلك عن تواتره فى المحل وأيضا يستلزم جواز كون بعض القرآن المكرر قد أثبت مع انه ليس بقرآن فى المحل مثل فويل يومئذ للمكذبين فبأى آلاء ربكما تكذبان لانه تواتر فى محل فجوزنا له فى غيره مكررا لا يقال جواز العدم لا يمنع الوقوع والوقوع لا يوجب الوجوب فيقال انه اتفق تواتر ذلك المكرر مع أنه لو لم يتواتر كان جائزا لانا نقول لو قطع النظر عن ذلك الاصل وهو وجوب تواتر تفاصيل مثله لما حصل الجزم بانتفاء السقوط لان عدم السقوط مما لا يتصور اتفاق تواتره كما فى الاثبات لكنا نقطع بذلك

(قوله وربما يقال) الاعتراض من الشارح على ما ذهب اليه المصنف من أنه يشترط تواتر التفاصيل والالزام جواز الامرين الباطلين واذا اشترط ثبت أن التسمية فى أوائل السور ليست من القرآن اذ لم يتواتر كونها هنالك من القرآن والاعتراض من وجهين أحدهما أنا نشترط فيما هو قرآن تواتره فى محله وان لم يتواتر كونه فيه من القرآن وحينئذ لا يلزم ما ذكر من احتمال الامرين الباطلين قطعا لان المكررات قد تواترت فى محالها بحيث لا يمكن اسقاطها وغير المكرر انما تواتر فى محل واحد بحيث لا يمكن اثباته فى محل آخر لا فى الحال ولا فى الاستقبال وحينئذ لا يتم الاستدلال على أن التسمية فى أوائل السور ليست من القرآن بناء على أنه لم يتواتر كونها هنالك من القرآن لانها قد تواتر نقلها هنالك كتابة فى المصاحف وتلاوة على الالسن وان لم يتواتر كونها من القرآن وثانيهما أن ماذكر من الاستدلال على أنها ليست من القرآن والالزام بأنه لو لم يشترط التواتر لزم الاحتمال الان انما ينفى قول من قال انها آية أو بعض آية من كل سورة على ما هو مذهب الشافعى حتى انها واحدها أو مع أول السورة مائة وثلاث عشر آية من القرآن ولا ينفى ما اختاره المتأخرون من العلماء الحنفية وهو أنها آية واحدة من القرآن أنزلت للفصل بين السور والتبرك بها فى ابتداء كل أمر لا محل لها بخصوصها حتى ان القرآن مائة وأربع عشرة سورة وآية واحدة وذلك لانا وان سلمنا أنه لم يتواتر كونها من القرآن فى أول كل سورة لكن لا نسلم أنه لم يتواتر كونها من القرآن بهذا الوجه وانما بسطنا الكلام فى هذا المقام لكونه من غوامض هذا الشرح (قوله وما يروى) نقل عن الشافعى رحمه الله فى كونها من القرآن فى أوائل السور قولان وللاصحاب طريقان أحدهما أن له قولين فى كل سورة وأصحهما أن له قولا واحدا فى الفاتحة وهو أنها آية مستقلة منها وفى باقى السور قولين وذلك لان الاحاديث الواردة فى كونها آية من الفاتحة على التعيين متكثرة جدا وعلى الطريقين فان من الاصحاب من حمل القولين على أنها من القرآن فى الاوائل أولا ومنهم من حملهما على أنها هى آية مستقلة فى الاوائل أم هى مع ما بعدها الى أول الآية الثانية من كل سورة آية وهذا هو الاصح ليكون نظره واجتهاده فى بيان آخر الآية ومقدارها لا فى كونها قرآنا (قوله كالمد واللين) معنى المد ههنا ما وقع من اختلاف القراآت فى أن الالف والواو والياء الساكنتين اذا كانت بعدهما همزة الى أى مقدار تمد فلا معنى لذكر اللين معه وهو زيادة من الشارح (قوله لجواز أن يكون مذهبا) وقع سندا للمنع والا فضعفه ظاهر اذ لا يظن بالعدل ذلك (قوله لان هذا خطأ قطعا) فيه بحث لان غايته أن يكون كونه قرآنا خطأ وهو لا يوجب أن يكون كونه خبرا خطأ قطعا لجواز أن يكون خبرا لم ينقل خبرا ولا نسلم أن هـذا يوجب القطع بخطئه

بحيث لا تقبل التشكيك وأيضا فالدليل ناهض على وجوب تواتر تفاصيل مثله مما تتوفر الدواعى على نقله وسيأتى وأيضا فيلزم جواز ذلك فى المستقبل ونحن نعلم بطلانه بالضرورة فان من أخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مما ثبت مثله و يسقط بعض المكرر عد مجنونا أو زنديقا وربما يقال لو شرط تواتره فى المحل دون تواتر كونه قرآنا فيه لم يلزم ماذكر وأيضا فهذا لا ينفى قول من قال انها آية أنزلت وأمر بالفصل بها بين السور لا انها آية من كل سورة فهى آية لا مائة وثلاث عشرة آية وهو قريب وما روى من قول الشافعى انها آية فى الفاتحة والخلاف فى غيرها فيه تحكم قال ﷺ (مسئلة القراآت السبع متواترة فيما ليس من قبيل الاداء كالمد والامالة وتخفيف الهمزة ونحوها لنا لو لم تكن لكان بعض القرآن غير متواتر كملك ومالك ونحوهما وتخصيص أحدهما تحكم باطل لاستوائهما) أقول القراآت السبع منها ما هو من قبيل الهيئة كالمد واللين والامالة وتخفيف الهمزة ونحوها وذلك لا يجب تواتره ومنها ما هو من جوهر اللفظ نحو ملك ومالك وهذا متواتر والا لكان غير متواتر وهو من القرآن فبعض القرآن غير متواتر وقد بطل بما مر ولا يمكن أن يضاف الى أحدهما بعينه فيقال انه هو المتواتر دون الآخر وذلك الواحد هو القرآن لانه تحكم باطل لاستوائهما بالضرورة قال ﷺ (مسئلة العمل بالشاذ غير جائز مثل فصيام ثلاثة أيام متتابعات واحتج به أبو حنيفة لنا ليس بقرآن ولا خبر يصح العمل به قالوا يتعين أحدهما فيجب قلنا يجوز أن يكون مذهبا وان سلم فالخبر المقطوع بخطئه لا يعمل به ونقله قرآنا خطأ) أقول لا يجوز العمل بالقراآت الشاذة مثل ما نقل فى مصحف ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات وقد احتج به أبو حنيفة فأوجب التتابع لنا أنه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل ولا عبرة بكلام هو غيرهما فلا حجة فيه أصلا قالوا لا يخلو أن يكون قرآنا أو خبرا ورد بيانا فظن قرآنا فألحق به فان غير الخبر الوارد لذلك لا يحتمله وعلى التقديرين يجب العمل به الجواب المنع لجواز أن يكون مذهبا سلمنا العمل لكن متى ثبت العمل بالخبر مطلقا أو اذا لم يكن خطأ قطعا الاول ممنوع والثانى مسلم ولا يفيد لان هذا خطأ قطعا اذ نقل قرآنا وليس بقرآن فارتفع الثقة * قال (المحكم المتضح المعنى والمتشابه مقابله اما الاشتراك أو اجمال أو ظهور تشبيه والظاهر الوقف على والراسخون فى العلم لان الخطاب بما لا يفهم بعيد) أقول فى القرآن محكم ومتشابه قال تعالى منه آيات محكمات هن أم الكتاب

وأخر متشابهات فالمحكم هو المتضح المعنى سواء كان نصا أو ظاهرا والمتشابه غير المتضح المعنى وعدم اتضاحه قد يكون للاشتراك نحو ثلاثة قروء أو للاجمال ونعنى به غير الناشئ من الاشتراك بقرينة سبق الاشتراك نحو أن تذبحوا بقرة أو لأن ظاهره التشبيه مثل بيدى بيمينه ويستهزئ ومنهم من قال المحكم ما استقام نظمه للافادة وهو حق لكن مقابله من المتشابه يكون هو ما اختل نظمه لعدم الافادة فنهم من صار اليه للوقف على قوله وما يعلم تأويله الا الله ويجعل والراسخون فى العلم مستأنفا والظاهر خلافه وأن الوقف على والراسخون فى العلم فيعلمون تأويله وذلك لان الخطاب بما لا يفهم بعيد وان كان لا يمتنع على الله لا يقال يلزم تخصيص الحال وهو يقولون بالمعطوف والاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى المتعلقات لانا نقول مخالفة الظاهر أهون من الخطاب بما لا يفيد أصلا قال ﴿السنة﴾ مسئلة الاكثر على انه لا يمتنع عقلا على الانبياء معصية وخالف الروافض وخالف المعتزلة الا فى الصغائر ومعتمدهم التقبيح العقلى والاجماع على عصمتهم بعد الرسالة من تعمد الكذب فى الاحكام لدلالة المعجزة على الصدق وجوزه القاضى غلطا وقال دلت على الصدق اعتقادا وأما غيره من المعاصى فالاجماع على عصمتهم من الكبائر والصغائر الخسيسة والاكثر على جواز غيرهما) أقول قد فرغ من ابحاث الكتاب وهذه ابحاث السنة والسنة لغة الطريقة والعادة واصطلاحا فى العبادات النافلة وفى الادلة وهو المراد ما صدر عن الرسول غير القرآن من فعل أو قول أو تقرير ثم الاكثر من المحققين على انه لا يمتنع عقلا على الانبياء قبل الرسالة ذنب من كبيرة أو صغيرة وخالف الروافض فى ذلك فمنعوا جواز الذنب مطلقا وخالف المعتزلة فمنعوا جواز الذنب الا فى الصغائر فانهم لم يخالفونا فيها فجوزوها كما جوزنا ومعتمد الفريقين فى ذلك أن فيه هضما واحتقارا فتنفر الطبائع عن اتباعهم فيخل بالحكمة من بعثتهم وذلك قبيح عقلا وقد عرفت بطلان قاعدة التقبيح العقلى وأما بعد الرسالة فالاجماع على عصمتهم من تعمد الكذب فى الاحكام لدلالة المعجزة على صدقهم وأما الكذب غلطا فجوزه القاضى ومنعه الباقون لما مر من دلالة المعجزة على الصدق فمنع القاضى دلالته على الصدق مطلقا بل على الصدق اعتقادا فجاز الكذب غلطا وأما غير الكذب من الذنوب فان كانت من الكبائر أو من الصغائر الخسيسة كسرقة حبة مما ينفر فالاجماع على عصمتهم منها وان كان من غيرها فالاكثر على جوازه ومنعه الاقل وتقريره فى الكلام قال ﴿مسئلة فعله صلى الله عليه وسلم ما وضح فيه أمر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب أو تخصيصه كالضحى والوتر والتهجد والمشاورة والتخيير والوصال والزيادة على أربع فواضح وما سواهما ان وضح أنه بيان بقول أو قرينة مثل صلوا وخذوا وكالقطع من الكوع والغسل الى المرافق اعتبر اتفاقا وما سواه ان علمت صفته فأمته مثله وقيل فى العبادات وقيل كما لم تعلم وان لم تعلم فالوجوب والندب والاباحة والوقف والمختار ان ظهر قصد القربة فندب والا فمباح لنا القطع بأن الصحابة رضى الله عنهم أجمعين كانوا يرجعون الى فعله عليه الصلاة والسلام المعلوم صفته وقوله تعالى فلما قضى الآية واذا لم تعلم وظهر قصد القربة ثبت الرجحان فيلزم الوقوف عنده والزيادة لم تثبت واذا لم يظهر فالجواز والوجوب والندب زيادة لم تثبت وأيضا المانفى الحرج بعد قوله زوجناكها فهمت الاباحة مع احتمال الوجوب والندب) أقول فعله عليه الصلاة والسلام ان وضح فيه أمر الجبلة كالقيام والقعود والأكل والشرب فواضح أنه مباح له ولأمته فلا خلاف فيه وان ثبت تخصيصه به كوجوب الضحى والاضحى والوتر والمشاورة وتخيير نسائه فيه واباحة الوصال فى الصوم والزيادة على أربع نسوة فواضح أيضا أنه لا يشاركه فيه الأمة فلا

(قوله فمنهم) يريد بيان التقريب فى ايراد قوله والظاهر الوقف ههنا رد الما توهموا من أن المراد أن هذه الآية من قبيل المتشابه أى من القائلين بأن المحكم ما استقام نظمه للافادة من صار الى أن المتشابه ما اختل نظمه لعدم الافادة وذلك لاشتمال القرآن على ما لا يفيد شيأ ولا يفهم منه معنى بدليل الوقف على الا الله قد اقتفى فى هذا التقرير أثر الآمدى والظاهر أن القول باختلال نظم القرآن مما لا يصدر عن المسلم بل المقابل لما استقام نظمه للافادة هو ما استقام نظمه لا للافادة اما من غير تأويل أو مع تأويل والمتشابه ما انتظم وترتب لا للافادة بل للابتلاء

﴿مباحث السنة﴾

خلاف فيه وأما سواهما فان عرف انه بيان لنص علم جهته من الوجوب والندب والاباحة اعتبر على جهة المبين من كونه خاصا وعاما اتفاقا ومعرفة كونه بيانا امابقول وامابقرينة فالقول نحو خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني أصلي والقرينة مثل أن يقع الفعل بعد اجمال كقطع يد السارق من الكوع دون المرفق والعضد بعد ما نزل قوله والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما والغسل الى المرافق بادخال المرافق أواخراجها بعد ما نزلت فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وأما ما سواه أي ما لا يعرف انه بيان فان علمت صفته من الوجوب والندب والاباحة فأمته مثله في ذلك وقال أبو علي بن خلاد أمته مثله في العبادات خاصة دون غيرها وقيل هو كما لم تعلم جهته وها هو نذكر حكمه فنقول وان لم تعلم جهته بالنسبة اليه فبالنسبة الى الامة فيه أربعة مذاهب الوجوب والندب والاباحة والوقف ومذهب خامس وهو المختار عند المصنف وهو التفصيل بأنه ان ظهر قصد القربة فالندب والا فالاباحة فهنا مقامان ان ما علم جهته فأمته فيه مثله وان ما لم تعلم جهته فان ظهر قصد القربة فالندب والا فهو الاباحة لنا في المقام الاول القطع بأن الصحابة كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته وذلك يقتضي علمهم بالتشريك عادة وأيضا فقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تحقيقا لمعنى التأسي وهو فعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل وأيضا فقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم ولولا التشريك لما أدى تزويج النبي الى ذلك في حق المؤمنين وفي المقام الثاني أنه اذا ظهر قصد القربة ظهر الرجحان فحكم به والمنع من الترك زيادة لم تثبت الا بدليل والاصل عدمه فثبت الرجحان بدون المنع من الترك وهو الندب واذا لم يظهر قصد القربة ظهر الجواز لبعد المعصية ولا وجوب ولا ندب بالاصل وأيضا لما نفي الحرج في قوله زوجناكها مع احتمال الوجوب والندب ولم يثبتهما فهم منه ان مقتضى فعله الاباحة دونهما (قال الموجب وما آتاكم الرسول أجيب بأن المعنى ما أمركم لمقابلة وما نهاكم قالوا فاتبعوه أجيب في الفعل على الوجه الذي فعله أو في القول أو فيهما قالوا لقد كان الى آخرها أي من كان يؤمن فله فيه اسوة حسنة قلنا معنى التأسي ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله قالوا خلع نعله فخلعوا وأقرهم على استدلالهم وبين العلة قلنا لقوله عليه الصلاة والسلام صلوا أو لفهم القربة قالوا لما أمرهم بالتمتع تمسكوا بفعله قلنا لقوله عليه الصلاة والسلام خذوا أو لفهم القربة قالوا لما اختلفوا في الغسل بغير انزال سأل عمر عائشة رضي الله عنهما فقالت فعلت أنا ورسول الله فاغتسلنا قلنا انما استفيد من اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل أو لانه بيان وان كنتم جنبا أو لانه شرط الصلاة أو لفهم الوجوب قالوا أحوط كصلاة ومطلقة لم تتعينا والحق أن الاحتياط فيما ثبت وجوبه أو كان الاصل كالثلاثين وأما ما احتمل لغير ذلك فلا) أقول القائلون بوجوب مثل ما فعل على الامة قالوا أولا قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما فعله فقد آتاه والامر للوجوب الجواب ان المراد بما آتاكم ما أمركم وهو السابق الى الفهم حيث قابله بقوله وما نهاكم ليتجاوب طرفا النظم وهو اللائق بالفصاحة الواجبة رعايتها في القرآن قالوا ثانيا قال تعالى فاتبعوه وقال فاتبعوني يحببكم الله والامر للوجوب الجواب أن المتابعة فعل مثل فعله على الوجه الذي فعله أو متابعته في القول اذا أمر بشيء أو نهى فقط أو في الفعل على الوجه الذي فعله وفي القول معا وعلى التقديرات فلا يلزم وجوب مثل فعل كل ما فعله أما اذا خصصناه بالفعل أو عممناه فيهما فلأنه لا يتعين وجوبه ما لم يعلم انه فعله على وجه الوجوب والمفروض خلافه

(قوله بادخال المرافق) يعني أن الآية تحتمل دخول المرافق في وجوب الغسل وعدم دخولها فلو غسل مع المرافق أو بدونها كان بيانا وهذا تكلف لدفع الاعتراض بأن الغسل الى المرافق مستفاد من الآية لا من فعله وفي المنتهى والغسل للمرافق وهو ظاهر وفي الاحكام وكالمرافق في التيمم بيانا لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وهو أظهر

ثم يلزم من وجوب مثل فعل كل مافعل الضدان بالنسبة الينا اذا فعله على وجه الاباحة أو الندب وأما اذا خصصناه بالقول فظاهر قالوا ثالثا لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر معناه من كان يؤمن بالله فله فيه اسوة حسنة و يستلزم ان من ليس له فيه اسوة حسنة فهو لا يؤمن بالله وملزوم الحرام حرام ولازم الواجب واجب وأيضا فهو مبالغة فى التهديد على عدم الاسوة فتكون الاسوة واجبة الجواب ان معنى التأسى ايقاع الفعل على الوجه الذى فعله فيتوقف اثبات الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه وهو خلاف المفروض قالوا رابعا جاء فى الحديث الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام خلع نعله فى الصلاة فخلعوا فسألهم عن ذلك فقالوا خلعت فخلعنا فأقرهم على ذلك وأخبرهم أن جبريل عليه الصلاة والسلام أخبره ان فى نعله أذى أى نجاسة ولولا وجوب الاتباع لانكر عليهم ذلك الجواب الوجوب لم يستفد من فعله بل لانه من هيآت الصلاة وقد قال صلوا كما رأيتمونى أصلى أو لانهم فهموا منه القربة والاحترم فى الصلاة أو كره فرأوه ندبا لا واجبا قالوا خامسا لما أمرهم بالتمتع بالعمرة الى الحج ولم يتمتع هو لم يتمتعوا فقد تمسكوا فى ذلك بفعله والا لعصوا ثم لم ينكر عليهم ذلك و بين لهم العلة فى عدم الفعل مما يختص به فقال لو استقبلت ما استدبرت من أمرى لما سقت الهدى أى لولا ان معى الهدى لأحللت ولكن لا يحل حرام حتى يبلغ الهدى محله فدل ذلك على وجوب اتباعه الجواب ان وجوب المتابعة لم يستفد من فعله فقط بل من قوله خذوا عنى مناسككم أو لانهم فهموا القربة فرأوه ندبا لا واجبا قالوا سادسا لما اختلف الصحابة رضى الله عنهم فى وجوب الغسل عند ادخال قدر الحشفة من غير انزال بعث عمر الى عائشة يسألها عن ذلك فقالت فعلت أنا ورسول الله فاغتسلنا فأوجبوا الغسل بمجرد فعله الجواب لم يوجب بمجرد فعله بل اما بقوله اذا التقى الختانان وجب الغسل وذلك ظاهر فى العموم فانتفى بعدم مخالفته وهم التخصيص واما لانه بيان لقوله وان كنتم جنبا فاطهروا والامر للوجوب ومثله ليس من محل النزاع فى شئ واما لانه شرط الصلاة فقد تناوله قوله صلوا كما رأيتمونى أصلى واما الفهم الوجوب من قولها بقرينة وهى أنهم سألوها عنه بعد الخلاف فيه أيجب أم لا فلولا اشعار الجواب به لما تطابقا قالوا سابعا حمله على الوجوب أحوط لنأمن الاثم قطعا فيجب الحمل عليه كما فى صلاة نسيها ولم تتعين عنده فانه يجب عليه الخمس احتياطا او كما لو طلق واحدة من نسائه لا بعينها فانه يجب عليه ترك الجميع احتياطا الى أن يعين وقد أجيب عنه بأن الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم ورد بوجوب صوم الثلاثين اذا غم الهلال والجواب منع كون كل احتياط واجبا بل الحق أن الاحتياط انما شرع فيما ثبت وجوبه كما فى الصلاة المنسية أو كان ثبوته هو الاصل كصوم ثلاثين اذ الاصل بقاء رمضان وأما ما احتمل لغير ذلك ولا وجوب ولا أصل فيه فلا يجب فيه احتياط كالصوم عند الشك فى هلال رمضان قال (الندب الوجوب يستلزم التبليغ والاباحة منتفية بقوله تعالى لقد كان وهو ضعيف) أقول القائلون بدلالة فعله على الندب قالوا هو اما للوجوب أو للندب أو للاباحة لانتفاء المعصية والوجوب باطل لانه يستلزم التبليغ دفعا للتكليف بما لا يطاق

(قوله ثم يلزم من وجوب مثل كل مافعل الضدان) ان أراد بالضدين الوجوب مع الاباحة أو الندب فتقريره أنه اذا فعل فعلا على وجه الاباحة أو الندب فمن حيث إنه فعله يكون علينا واجبا ومن حيث انه علينا أن يكون على الوجه الذى فعله يكون مباحا أو مندوبا وكل منهما ضد للوجوب لكن يرد حينئذ منع كونه مباحا على تقدير ان لا يعلم جهته ومنع كونه واجبا على تقدير ان تعلم وان أراد أنه يجب علينا الضدان كالقيام والقعود مثلا اذا فعلهما جميعا اباحة صح فى الاباحة دون الندب لان تركه كراهة لا ينبغى أن يفعله قصدا (قوله وملزوم الحرام) يعنى أن أصله حاصل مفهوم الآية شرطية دالة على لزوم التأسى للايمان ويلزمه بحكم عكس النقيض لزوم عدم الايمان لعدم التأسى وعدم الايمان حرام فكذا ملزومه الذى هو عدم التأسى والايمان واجب وكذا لازمه الذى هو التأسى والا ارتفع اللزوم (قوله أن معنى التأسى) لا خفاء فى أن قيد الحيثية مراد وقد صرح به فى المنتهى ايقاع الفعل على الوجه الذى فعله من أجله ليخرج ما اذا اتفقوا على اداء الظهر امتثالا لامر الله تعالى (قوله وقد أجيب) لما أجاب فى المتن بقوله والحق أن الاحتياط فيما ثبت وجوبه أو كان أى ثبوت الوجوب هو الاصل دل ذلك على أن ههنا جوابا مردودا فأورده مع رده بلفظ قد تنبيها على ما ذكرنا الا أن رده فى التحقيق كلام على السند لان تقرير الجواب هو أنا لا نسلم أن الوجوب أحوط وانما يكون الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم كما فى الصورتين وأما فى فعل النبى عليه الصلاة والسلام فيحتمل حرمة مثله على الامة ووجه الرد أن صوم الثلاثين من رمضان اذا غم الهلال يحتمل الحرمة بأن يكون يوم عيد ومع هذا فقد وجب وهم يفعلون قبل ذلك اذا لم يظهر للمنع سندا آخر و يقولون اذا كان السند مساويا للمنع صح الكلام عليه

والغرض

(قوله أى اثباته ونفى مالم يتحقق) تفسير للوقوف عندما هو المتحقق (قوله من فاعله) دل ذلك على جواز ذلك الفعل من فاعله مطلقا ومن غير فاعله أيضا اذا ثبت أن حكمه على الواحد حكمه على الجماعة يعنى أن تقريره فى حكم الخطاب للمقر له وحكمه للواحد فى حكم الخطاب للأمة وقيل لا يدل على شئ من الجواز والنسخ وقيل يختص بالفاعل وحده (قوله وهو تقريره) أى ذلك المحرم تقرير الفاعل على محرم والتقرير على المحرم محرم على النبى صلى الله عليه وسلم وارتكاب المحرم ان كان من الصغائر الجائزة عليه عند قوم لكنه خلاف الغالب من حاله بل فى غاية البعد سيما فيما يتعلق بالاحكام (قوله وتمسك الشافعى رحمه الله) قال الامام فى البرهان موضع استدلال الشافعى تقرير الرسول عليه السلام ذلك الرجل على قوله واعترض القاضى بأن قول المدلجى كان موافقا لظاهر الحق اذ الشرع كان حاكما بالتحاق أسامة بزيد فصار كما لو قال فاسق هذه الدار لفلان يعزوها الى مالكها وصاحب اليد فيها فتقرير الشرع اياه على قوله لم يكن حكما بقول الفاسق فى محل النزاع والاحتياج الى اقامة البينات ولم يجب الامام عن ذلك ثم قال فان قيل انما استدل الشافعى باهتزاز الرسول عليه السلام ومعلوم أنه لا يسره الا الحق أجيب بأنه كان يعلم رجوع العرب الى القيافة وكان الطعن منهم فلما أتى ما يكذبهم سره ما أساءهم وحاصله منع دلالة الاهتزاز والاستبشار على حقية ثبوت المستبشر به بناء على جواز كونه لما فى المستبشر به من الزام الخصم على أصله لا يكون ذلك الاصل حقا ثم قال ويمكن أن يقال انه عليه السلام لما ترك القائف ولم يرده عن الكلام على الانساب بطريق القيافة دل على كونه طريقا مقبولا والا لعده من الزجر والفأل والحدس والتخمين ولما أبعد أن

يخطئ فى مواضع ان أصاب فى موضع قال الشارح العلامة وكأن المصنف فهم من المنع أن الزام الخصم لما كان مطلوب الشارع ولم يمكن حصوله مع الانكار لكونه رافعا له لم ينكره وان كان منكرا بل استبشر به استظهارا فلهذا يشعر جوابه حيث قال فى المنتهى والزام الخصم حصل بالقيافة والانكار غير رافع له فلو كان منكرا ما أخل به الزام اذ معناه أن أحد المتخاصمين بأصله لا يرتفع بانكار الآخر أصله فلو كان منكرا ما أخل بالانكار لوجود السبب مع عدم ما توهمتم مانعا وهذا معنى قوله فلا يصلح أى الالزام مانعا عن الانكار فلو كان منكرا لأنكره ولو أنكر لما استبشر به فاذا استبشر دل على أنه ليس بمنكر وأما على الوجه الذى يفهم من كلام الامام فالجواب أن الاستبشار كما يدل على حقية المستبشر به يدل على طريق ثبوته لما فيه من أن ترك الانكار كما يدل على حقية المقرر له يدل على طريق ثبوته اذ ترك الانكار على ما طريقه منكر يوهم جواز طريقه لاستحالة جواز الشئ دون طريقه

والفرض أن لا تبليغ اذ الكلام فيما وجد فيه مجرد الفعل وكذا الاباحة لقوله لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة فى معرض المدح ولا مدح على المباح فتعين الندب وهو المطلوب وهذا ضعيف لان الندب والاباحة أيضا يستلزم التبليغ فان وجوب التبليغ يعم الاحكام فلو انتفى الوجوب لذلك لانتفى الندب والاباحة فدليله مقلوب عليه وأيضا فلا مذكور فى الآية الاحسن الاسوة وقد علمت أن المباح حسن قال (الاباحة هو المتحقق فوجب الوقوف عنده أجيب اذا لم يظهر قصد القربة) أقول القائلون بدلالة فعله على الاباحة قالوا الاباحة متحققة لانتفاء المعصية والوجوب والندب لم يثبتا لعدم الدليل والوقوف عندما هو المتحقق أى اثباته ونفى مالم يتحقق هو الواجب الجواب أن ذلك حق فيما لم يقصد فيه القربة ونعم الوفاق وأما فيما ظهر فيه قصد القربة وهو محل النزاع بيننا وبينكم فلا نسلم أنه لم يثبت الندب بل ثبت كما مر قال * (مسئلة اذا علم بفعل ولم ينكره قادرا فان كان كمضى كافر الى كنيسة فلا أثر للسكوت اتفاقا والا دل على الجواز وان سبق تحريمه فنسخ والا لزم ارتكاب محرم وهو باطل فان استبشر به فأوضح وتمسك الشافعى رضى الله عنه فى القيافة بالاستبشار وترك الانكار لقول المدلجى وقد بدت له أقدام زيد وأسامة رضى الله عنهم ان هذه الاقدام بعضها من بعض وأورد أن ترك الانكار لموافقة الحق والاستبشار بما يلزم الخصم على أصله لان المنافقين تعرضوا لذلك وأجيب بأن موافقة الحق لا تمنع اذا كان الطريق منكرا والزام الخصم حصل بالقيافة فلا يصلح مانعا) أقول اذا فعل فعل بحضرة النبى صلى الله عليه وسلم أو فى عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكر فان كان كمضى كافر الى كنيسة يعنى مما علم أنه منكر له وترك انكاره فى الحال لعلمه بأنه عليه الصلاة والسلام علم منه ذلك وبأنه لا ينفع فى الحال فلا أثر للسكوت ولا دلالة له على الجواز اتفاقا وان لم يكن كذلك دل على الجواز من فاعله ومن غيره اذا ثبت أن حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يكن جائزا لزم ارتكابه عليه الصلاة والسلام لمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه واللازم باطل لانه خلاف الغالب من حاله هذا اذا لم ينكر ولم يستبشر وأما اذا استبشر فدلالته على الجواز أوضح وتمسك الشافعى رضى الله عنه فى القيافة واعتبارها فى اثبات النسب بكلا الامرين الاستبشار وعدم الانكار فى قصة المدلجى وهو أنه قال وقد بدت له أقدام زيد وأسامة هذه الاقدام بعضها من بعض واعترض

على الشافعى بأن لادلالة فى ذلك أما الانكار فلأن قول المدلجى وافق الحق اتفاقا فالقول حق وان كان الاحتجاج باطلا وهو انما أقر فى القول وأما الاستبشار فلأنه حصل بما يلزم به الخصم بناء على أصله لانهم أى المنافقين كانوا تعرضوا الذلك أى لقضية زيد وأسامة وطعنوا فى نسب زيد لسواد أحدهما وبياض الآخر ويكفى فى الالزام أن القيافة عندهم حق فان الالزام لا يجب أن يكون بمقدمة حقة فى نفسها بل بما يسلمها الخصم والجواب عن الاول أن القول بالشئ بسند منكر منكر واذا كان أصل الشئ حقا فيحرم تقرير السند وعن الثانى أن الالزام حصل بالقيافة حقة كانت أو باطلة حصل الانكار أولم يحصل فاذا الالزام لا يصلح مانعا من الانكار قال *(مسئلة الفعلان لا يتعارضان كصوم وأكل لجواز تحريم الاكل فى وقت والاباحة فى آخر الا أن يدل دليل على وجوب تكرير الاول له أو لأمته فيكون الثانى ناسخا فان كان معه قول ولا دليل على تكرر ولا تأس به والقول خاص به وتأخر فلا تعارض فان تقدم فالفعل ناسخ قبل التمكن عندنا فان كان خاصا بنا فلا تعارض تقدم أو تأخر وان كان عاما لنا وله فتقدم الفعل أو القول له وللأمة كما تقدم الا أن يكون العام ظاهرا فيه فالفعل تخصيص كما سيأتى فان دل الدليل على تكرر وتأس والقول خاص به فلا معارضة فى الأمة وفى حقه المتأخر ناسخ فان جهل فثالثها المختار الوقف للتحكم فان كان خاصا بنا فلا معارضة وفى الامة المتأخر ناسخ فان جهل فثالثها المختار يعمل بالقول لانه أقوى لوضعه لذلك ولخصوص الفعل بالمحسوس وللخلاف فيه ولا بطال القول به جملة والجمع ولو بوجه أولى قالوا الفعل أقوى لأنه يتبين به القول مثل صلوا وخذوا عنى وكخطوط الهندسة وغيرها قلنا القول أكثر وان سلم التساوى فيرجح بما ذكرناه والوقف ضعيف التعبد بخلاف الاول فان كان عاما فالمتأخر ناسخ فان جهل فالثلاثة فان دل دليل على تكرر فى حقه لا تأس والقول خاص به أو عام فلا معارضة فى الامة والمتأخر ناسخ فى حقه فان جهل فالثلاثة وان كان خاصا بالامة فلا معارضة فان دل الدليل على تأسى الامة به دون تكرره فى حقه والقول خاص به وتأخر فلا معارضة فان تقدم فالفعل ناسخ فى حقه فان جهل فالثلاثة فان كان القول عاما فكما تقدم) أقول الفعلان لا يتعارضان وان تناقض أحكامهما كصوم فى يوم معين وافطار فى يوم آخر لاحتمال الوجوب فى وقت والجواز فى آخر اللهم الا أن يدل دليل على وجوب تكرير الاول له أو مطلقا أو لأمته ويدل الدليل على وجوب التأسى فيكون الثانى نسخا لحكم الدليل الدال على التكرار لا لحكم الفعل لعدم اقتضائه التكرار ورفع حكم قد وجد محال وقد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل تجوزا وأما اذا كان مع فعله قول يعارضه فباعتبار دليل على تكرير الفعل وعلى وجوب تأسى الامة به ينقسم الى أربعة أقسام وفى كل قسم فالقول اما أن يختص به أو بالامة أو يشملهما وعلى التقديرات فاما أن يتقدم الفعل أو يتأخر أو يجهل الحال القسم الاول أن لا يدل دليل على تكرار ولا على تأس وقد علمت أن أصنافه الاول ثلاثة

(قوله واذا كان أصل الشئ) يعنى الحكم الثابت كثبوت النسب فى صورة القيافة المذكورة (حقا) كان تقرير سنده المنكر حراما فلا ينبغى أن يقرره النبى صلى الله عليه وسلم بل يجب أن ينكر السند بل القول به بناء على السند المنكر ولا يخفى ما فى هذه الشرطية من التعسف فالاولى وان كان ليكون تأكيدا وقوله فيحرم تفريعا (قوله أو مطلقا) زيادة من الشارح لا حاجة الى ذكرها الان وجوب التكرير له عليه السلام أعم من أن يكون له خاصة أو مع أمته وكذا وجوب التكرير للامة وأما زيادة اشتراط دلالة الدليل على وجوب التأسى فيما اذا كان وجوب التكرير للامة فمما لابد منه والا لم يتحقق التعارض فى حق الامة وانما خص وجوب تكرير الاول لظهور أن لا تعارض بمجرد وجوب تكرير الثانى (قوله لا لحكم الفعل) أى لا يكون الفعل الثانى نسخا لحكم الفعل الاول أما بالنظر الى الاستقبال فلان الفعل لا يقتضى التكرار فلا حكم حتى يرفع وأما بالنظر الى ما مضى فلان رفع ما وجد محال فتعين أن يكون نسخا لحكم الدليل الدال على وجوب التكرار ولا يخفى أنه قد لا يكون نسخا بل تخصيصا كما اذا دل الدليل على عموم تكرير الصوم مثلا ثم أفطر فانه يكون تخصيصا له لا نسخا (قوله وقد يطلق النسخ والتخصيص) فان قيل ان أراد كونه ناسخا ومخصصا فلا مجاز لانه دليل شرعى يرفع حكما شرعيا وقد يفيد قصر العام على البعض كما سيجئ وان أراد كونه منسوخا ومخصوصا فلا اطلاق على نفس الفعل بل على حكم الدليل الدال على تكرره قلنا سيجئ فى مواضع أن المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر وان كان المراد ما ذكرتم فلا يبعد اطلاق التخصيص أيضا بهذا الاعتبار (قوله ينقسم الى أربعة أقسام) لانه اما أن لا يوجد دليل على التكرار فى حقه ولا على وجوب التأسى فى حق الامة أو يوجد عليهما أو يوجد على التكرر فقط أو على التأسى فقط وعلى كل تقدير فالقول إما خاص به أو بالامة أو شامل لهما يصير اثنى عشر وعلى كل تقدير فاما أن يعلم تقدم الفعل أو تأخره أو لا يعلم شئ منهما تصير ستة وثلاثين فالاقسام الأول أربعة والأصناف الاول من كل قسم ثلاثة كل صنف ثلاثة فتكون الأصناف الثوانى من كل قسم تسعة

احدها

(قوله لايجوز لى الفعل فى وقت كذا) بمنزلة يجب على الكف عن ذلك الفعل فى ذلك الوقت فاذا فعله فى ذلك الوقت كان نسخا لوجوب الفعل الذى هو الكف قبل التمكن منه (قوله لأنه يذكر فى نظيره) وهو ما يكون القول خاصا به وجهل التاريخ من القسم الرابع وهو ما يدل الدليل على التأسى فقط وما يعلم حكمه وهو أن فيه ثلاثة مذاهب تقديم القول وتقديم الفعل والتوقف وهو المختار وللشارح فيه نظر سيذكر وانما خص القسم الرابع مع أن هذا حكم نظيره من الثانى والثالث أيضا لان كلا من صورتى تقدم القول وتأخره أيضا يوافق الرابع دون الثانى والثالث (قوله ففى حقه ان تأخر) أى القول بقرينة قوله وان تقدم فالفعل ناسخ له وانما لم يتعرض للجهل بالتاريخ اتباعا للمتن واكتفاء بما سبق من التنبيه (قوله وكان ظاهرا) أى كان القول ظاهرا فى النبى عليه السلام بأن يقول لايجب على أحد لانصا بأن يقول لايجب على ولا على أمتى وفى المنتهى الا أن يكون القول ظاهرا فى العموم (قوله لما سيأتى فى بحث تخصيص الكتاب بالكتاب فيندفع ما ذكره العلامة من هذا عدة من غير الوفاء بها (قوله كما تقدم) أى فى الصنف الاول من القسم الاول من أنه اذا تقدم القول كان الفعل ناسخا له بناء على جواز النسخ قبل التمكن وأما اذا تقدم الفعل فلا تعارض فيما تقدم وههنا يكون الفعل ناسخا لحكم تكرر الفعل (قوله ولا بطال القول) مصدر المبنى للمفعول أو الفاعل وهو من عمل بالفعل والمعنى أن بسبب العمل بالفعل يبطل القول أى مقتضاه جملة أى بالكلية لانه مختص بالامة فاذا بطل حقه فى حكمهم لم يبق به عمل أصلا بخلاف ما اذا عمل بالقول فان مقتضى الفعل يبقى فى حقه عليه السلام وانما يبطل فى حق الامة فقط (قوله من جنس واحد) احتراز عما اذا اختلفا بالجنس فانه لا ترجيح بالكثرة كنص وقياسين بخلاف ما اذا تعارض القياسان ووجد على وفق أحدهما دليل وههنا الدليلان من جنس وهو وقوع كل من القول والفعل بيانا وقد قامت الوجوه الاربعة السابقة على تقديم القول

أحدها أن يكون القول مختصا به فان تأخر القول مثل أن يفعل فعلا ثم يقول بعده لا يجوز لى مثل هذا الفعل فلا تعارض لأن القول فى هذا الوقت لا تعلق له بالفعل فى الماضى اذ الحكم يختص بما بعده ولا فى المستقبل اذ لا حكم للفعل فى المستقبل لان الفرض عدم التكرار وان تقدم القول مثل أن يقول لا يجوز لى الفعل فى وقت كذا ثم يفعله فيه كان ناسخا لحكم القول وهو مبنى على القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل وأنه جائز عندنا فنجوزه ممتنع عند المعتزلة فلا يجوزونه وان جهل الحال فالمصنف لم يتعرض له لانه يذكر فى نظيره من القسم الرابع ما يعلم به حكمه وسنتكلم عليه ثانيها أن يكون القول مختصا بالامة فلا يعارض الفعل تقدم القول أو تأخر اذ المفروض عدم وجوب التأسى فلا تعلق للفعل بالامة والقول مختص بهم فلم يتواردا على محل ثالثها أن يكون القول عاما له وللامة فحكمه على تقدير تقدم الفعل وتأخره فى حقه وفى حق الامة كما تقدم ففى حقه ان تأخر فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ له وفى حقنا لا تعارض على التقديرين هذا فيما كان القول لنا وله بوجه يتناوله على سبيل النصوصية بأن يقول لا يجب على ولا عليكم وأما اذا تناوله بالعموم وكان ظاهرا فيه لانصا بان يقول لا يجب على أحد فالفعل لا يكون ناسخا فى حقه بل مخصصا له لما سيأتى أن الاخص يخصص الاعم اذا تخالفا تقدم العام أو تأخر لان التخصيص أهون من النسخ القسم الثانى أن يدل دليل على تكرره وعلى وجوب تأسى الامة به وفيه الاحتمالات الثلاث أحدها أن يكون القول خاصا به فلا معارضة فى حق الامة بحال وأما فى حقه فالمتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر كما تقدم فان جهل التاريخ فمذاهب أحدها يؤخذ بالقول وثانيها يؤخذ بالفعل وثالثها وهو المختار التوقف لاحتمال الامرين والمصير الى أحدهما بلا دليل تحكم باطل وثانيها أن يكون خاصا بالامة فلا تعارض فى حقه بحال وأما فى حق الامة فالمتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر وان جهل التاريخ فمذاهب أحدها يعمل بالفعل وثانيها التوقف وثالثها يعمل بالقول وهو المختار لان دلالة القول على مدلوله أقوى من دلالة الفعل لان القول وضع لذلك فلا يختلف بخلاف الفعل فان له محامل وانما يفهم منه فى بعض الاحوال ذلك بقرينة خارجية فيقع الخطأ فيه كثيرا وأيضا فالقول أعم دلالة لانه يعم المعدوم والموجود المعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه يختص بالموجود المحسوس لان المعدوم والمعقول لا يمكن مشاهدتهما وأيضا القول دلالته متفق عليها والفعل دلالته مختلف فيها والمتفق عليه أولى بالاعتبار وأيضا فالعمل بالقول يبطل مقتضى الفعل فى حقهم فقط ويبقى فى حقه والعمل بالفعل يبطل مقتضى القول جملة لانه مختص بالامة وقد بطل حكمه فى حقهم والجمع بينهما ولو بوجه أولى من ابطال أحدهما بالكلية القائلون بتقدم الفعل قالوا الفعل أقوى بدليل أنه يتبين به القول مثل صلوا كما رأيتمونى أصلى وخذوا عنى مناسككم بيانا لآية الحج والصلاة وكخطوط الهندسة وغيرها مما جرت به العادة من الافعال للتعليم اذا لم يف القول به فيستعان بالتخطيط والتشكيل والاشارة والحركات ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة الجواب غايته أنه وجد البيان بالفعل لكن البيان بالقول أكثر فيكون راجحا سلمنا التساوى لكن البيان بالقول أرجح بما ذكرناه من الوجوه فان الدليلين من جنس واحد

اذا تعارضا فقيام دليل آخر على وفق أحدهما مرجح له فان قيل فلم لا يصار الى الوقف ههنا كما في حقه عليه الصلاة والسلام للاحتمالين قلنا لان القول بالتوقف ضعيف ههنا لانا متعبدون بالعمل والتوقف فيه ابطال للعمل ونفي للتعبد به بخلاف الاول وهو التوقف في حق الرسول عليه الصلاة والسلام لعدم تعبدنا به ثالثها أن يكون القول عاما له وللامة فالمتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر في حقه وفي حقنا فان جهل التاريخ فالثلاثة أي تقديم القول وتقديم الفعل والتوقف والمختار تقديم القول لكن تقرير الدليل الرابع من وجوه ترجيح القول ههنا أدق وذلك لانه يبطل حكمه في حقهم وفي حقه لكن انما يبطل في حقه الدوام دون أصل الفعل فانه فعل مرة القسم الثالث أن يدل الدليل على التكرار في حقه دون وجوب التأسي به والقول فيه الاحتمالات الثلاث فان كان خاصا بالامة فلا تعارض أصلا وان كان خاصا به أو عاما له وللامة فلا تعارض في الامة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم وأما في حقه فالمتأخر من القول والفعل ناسخ كما مر في القسم الثاني وعند الجهل فالثلاثة والمختار الوقف القسم الرابع أن يدل الدليل على التأسي دون التكرار في حقه وفي القول الاحتمالات فان كان خاصا به فلا تعارض في حق الامة وأما في حقه فان تأخر القول فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ في حقه فان جهل فالمذاهب الثلاثة والمختار الوقف وفيه نظر فانه لا تعارض مع تقدم الفعل فنأخذ بمقتضى القول حكما بتقديم الفعل لئلا يقع التعارض المستلزم لنسخ أحدهما وان كان خاصا بالامة فلا تعارض في حقه وفي حق الامة المتأخر ناسخ فان جهل التاريخ فالمذاهب الثلاثة والمختار العمل بالقول وان عام له وللامة فكما تقدم فأما في حقه فان تقدم الفعل فلا تعارض وان تقدم القول فالفعل ناسخ له وأما في حق الامة فالمتأخر ناسخ وان جهل فالثلاثة والمختار القول ولا يخفى أن هذا اذ لا تكرر في حق الامة انما يكون اذا تقدم المتأخر التأسي والا فلا تعارض في حقهم قال (الاجماع العزم والاتفاق وفي الاصطلاح

(قوله فان قيل) يعني أن ههنا أيضا احتمال الامرين تقدم القول ليكون منسوخا وتأخره ليكون ناسخا فينبغي أن يتوقف دفعا للتحكم كما في صورة اختصاص القول به عليه السلام وحاصل الجواب أنه اذا تعلق القول والفعل بنا فنحن متعبدون بالعمل بمقتضى أحدهما وقد ترجح القول فيعمل به بخلاف ما اذا تعلق به عليه السلام فانه لا تعبد لنا بأعماله ولا نحكم فيها أن الواجب عليه هذا أو ذاك فتوقفنا نظرا الى الاحتمالين وذكر العلامة أن المعنى أنا متعبدون في هذا القسم بأحد الحكمين حكم الفعل أو القول فالعمل بالارجح أولى بخلاف الاول اذ لا تعبد فيه الا بالقول وههنا بحث وهو أنه بعد ما بين ترجح القول بالوجوه المذكورة فسؤال التوقف ليس بسديد وانما يتوجه السؤال بأنه لم لا يصار في الاول أيضا الى ترجيح القول كما هو رأي الآمدي من غير توقف (قوله والمختار تقديم القول) للادلة الاربعة المذكورة وزعم العلامة أن الرابع لا يتمشى ههنا فأشار المحقق الى أنه يتمشى لكن توجيهه أدق وتقريره أن العمل بالفعل يبطل حكم القول بالكلية والعمل بالقول انما كان يبطل الفعل في حقه وفي حقنا لكن لا بالكلية اذ لا يبطل في حقه الا دوام الفعل واستمرار حكمه دون أصل الفعل فانه قد فعل مرة ولا يتصور ابطاله ثم مقتضى كلام المتن والشرح تقديم القول في حقه وفي حقنا جميعا لكن مقتضى ما سبق أن يكون ذلك في حقنا وأما في حقه فالتوقف وبهذا صرح العلامة وغيره (قوله فالمتأخر من القول والفعل ناسخ) قد عرفت أن نسخ الفعل للقول العام له ولامته انما هو على تقدير أن يكون العموم له بطريق النصوصية وأما اذا كان بطريق الظهور فالفعل مخصص وأنه مبني على جواز النسخ قبل التمكن ولا يخفى أن هذا التعميم وهو أنه سواء كان القول خاصا به أو عاما له وللامة ففي حقه المتأخر ناسخ فعلا كان أو قولا وعند الجهل المختار التوقف انما هو في القسم الثاني دون الاول اذ لا تعارض في حقه عند تأخر القول لعدم دليل تكرر الفعل فلهذا قال كما مر في القسم الثاني ولم يقل كما مر في القسم الاول وكان الاولى أن يؤخره عن قوله وعند الجهل فالثلاثة والمختار الوقف (قوله وفيه نظر) اختيار الوقف وان لم يكن صريحا في المتن لكنه يعلم من قوله فالثلاثة اشارة الى ما سبق واعتراض الشارح عليه وعلى نظيره من القسم الاول ظاهر الورود لاشتراكهما في عدم تكرر الفعل وعدم التعارض عند تقدمه بخلاف الثاني والثالث (قوله والمختار العمل بالقول) لما مر من وجوه الترجيح مع أنا متعبدون بالعمل فلا وجه للتوقف بخلاف ما اذا اعتبر في حق النبي صلى الله عليه وسلم (قوله وان جهل فالثلاثة) يحتمل أن يكون على اطلاقه أي في حقه وفي حقنا بناء على نظر الشارح أنه ينبغي في مثل هذه الصور أن يكون المختار في حقه أيضا الاخذ بمقتضى القول لا التوقف ولذا قال والمختار القول ولم يقل العمل بقوله (قوله ولا يخفى أن هذا) أي كون المتأخر ناسخا للمتقدم عند العلم بالتاريخ والمذاهب الثلاثة عند الجهل في حق الامة (انما يكون اذا كان المتأخر متقدما على التأسي والاتيان بمثل فعل النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يتقدم بل كان ورود القول بعد التأسي ولا يتصور هذا في الفعل فلا يعارض في حقهم الدليل لانه لا دليل على التكرر ولا يثبت الفعل الا مرة واحدة فقوله اذ لا تكرر تعليل قدم على الحكم وقوله في حق الامة متعلق بقوله هذا أو بقوله لا تكرر

الاصطلاح اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على أمر ومن يرى انقراض العصر يزيد الى انقراض العصر ومن يرى أن الاجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميت أو حي جوز وقوعه يزيد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر) أقول هذا ثالث الادلة الشرعية وهو الاجماع والاجماع لغة يطلق لمعنيين أحدهما العزم فأجمعوا أمركم أي اعزموا ومنه لاصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل وثانيهما الاتفاق وحقيقة أجمع صار ذا جمع كألبن وأتمر وفي الاصطلاح اتفاق خاص وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على أمر مّا فلا يعتبر المقلد مخالفة وموافقة والمراد بقولنا في عصر في زمان مّا قل أو كثر وبقولنا في أمر مّا يتناول الديني والدنيوي ثم انه قد اختلف في أنه هل يشترط في الاجماع وانعقاده حجة انقراض عصر المجمعين فمن اشترط ذلك لا يكفي عنده الاتفاق في عصر بل يجب استمراره مابقي من المجمعين أحد فيزيد في الحد الى انقراض العصر ليخرج اتفاقهم اذا رجع بعضهم فانه ليس بالاجماع المقصود وهو ما يكون حجة شرعا وأيضا فقد اختلف في أنه هل يجوز حصول الاجماع بعد خلاف مستقر من حي أو ميت أم لا فان جاز فهل ينعقد أم لا فمن قال لا يجوز أو يجوز و ينعقد فلا يحتاج الى اخراجه عن الحد ومن يرى أنه يجوز ولا ينعقد فلا بد أن يخرجه عن الحد بأن يزيد فيه لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر وسيتضح لك هذا زيادة وضوح عند وقوفك على هذه المسائل قال (قال الغزالي رحمه الله اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الامور الدينية و يرد عليه أنه لا يوجد ولا يطرد بتقدير عدم المجتهدين ولا ينعكس بتقدير اتفاقهم على عقلي أو عرفي) أقول حد الغزالي الاجماع بأنه اتفاق أمة محمد عليه الصلاة والسلام على أمر من الامور الدينية وترد عليه اشكالات أحدها أنه يوجب أن لا يوجد اجماع أصلا وأنه باطل بالاتفاق بيانه أنه يشعر بالاتفاق من لدن بعثته الى يوم القيامة وحينئذ لا يفيد ثانيها أنه لو أريد به اتفاقهم في عصر مّا فلا يطرد بتقدير اتفاق الأمة مع عدم المجتهدين فيهم فانه لا يكون اجماعا مع صدق الحد عليه ثالثها أنه لا ينعكس على تقدير أن يتفقوا على أمر عقلي أو عرفي لتقييد الامر بالديني وقد يدفع الاولان بالعناية باتفاق المجتهدين في عصر و يسبق ذلك الى فهم المتشرعة في نحو لا تجتمع أمتي على الضلالة مع ما فيه من المحافظة على لفظ الحديث والاخير بأنه ان تعلق به عمل أو اعتقاد فهو أمر ديني والا فلا يتصور حجية قال(وخالف النظام و بعض الروافض في ثبوته قالوا انتشارهم يمنع نقل الحكم اليهم عادة وأجيب بالمنع لجدهم و بحثهم قالوا ان كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله والظني يمتنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف القرائح وأجيب بالمنع فيهما فقد يستغنى عن نقل القاطع بحصول الاجماع وقد يكون الظني جليا) أقول يجب على القائل بحجية الاجماع النظر في ثبوته وفي العلم به وفي نقله وفي حجيته المقام الاول النظر في ثبوته وخالف فيه النظام و بعض الشيعة وزعموا أنه محال قالوا أولا اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم وانتشارهم في الاقطار يمنع نقل الحكم اليهم وذلك مما تقضي به العادة الجواب منع كون الانتشار يمنع ذلك مع جدهم في الطلب و بحثهم عن الادلة انما يمتنع ذلك عادة فيمن قعد في قعر بيته لا يبحث ولا يطلب قالوا ثانيا الاتفاق اما عن قاطع أو عن ظني وكلاهما باطل أما القاطع فلأن العادة تحيل عدم نقله فلو كان لنقل فلما لم ينقل علم أنه لم يوجد كيف ولو نقل لأغنى عن الاجماع وأما الظني فلأنه يمتنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف القرائح وتباين الأنظار وذلك كاتفاقهم على أكل الزبيب الاسود في زمان

يرى أنه يتحقق مثل هذا الاتفاق ولا يكون اجماعا وهو حجة شرعية فلا بد عنده من قيد يخرجه ومبنى هذا الكلام على أن الشروط المذكورة شروط لماهية الاجماع المتعارف كما في شروط القياس في المنطق (قوله وحينئذ لا يفيد) فلا يكون الاجماع المقصود أعني ما يتمسك به في اثبات الاحكام الشرعية فصح أنه لا يوجد اجماع أصلا واندفع الاعتراض بأنه ينبغي أن يقال بدل لا يوجد لم يوجد (قوله قالوا انتشارهم وقالوا ان كان كلاهما) استدلال على عدم الثبوت وقوله قالوا يستحيل على امتناع العلم به وقوله ولو سلم على امتناع نقله الى المجتهد ليحتج به وليس انكارا بعد التسليم على ما توهم لان المعنى لو سلم ثبوته عنهم وعلم نقله باجماعهم فنقلهم اياه الى المجتهد مستحيل فلفظ قالوا في المواضع الثلاثة ليس على ما تقرر في هذا الكتاب من أنه تكون أدلة على مطلوب واحد وكذا لفظ لو سلم ليس على قانون استدلالاته وبالجملة فضبط كلام المخالف

على ما قرره الشارح المحقق هو أن يمتنع ثبوته ولو ثبت يمتنع العلم به ولو علم يمتنع نقله الى المجتهد ولو نقل يمتنع الاحتجاج به والمراد الامتناع العادي على ما يشعر به الاستدلالات وقد صرح به في المتن والشرح لا في الثبوت فان ظاهر لفظ المتن أن المخالف ينكر ثبوته والشرح أنه يدعي استحالته

واحد فانه معلوم الانتفاء بالضرورة وما ذلك الا لاختلاف الدواعى الجواب منع ماذكر فى القاطع والظنى أما القاطع فلأنه لا يجب نقله عادة اذ قد يستغنى عن نقله بحصول الاجماع الذى هو أقوى منه وارتفاع الخلاف المحوج الى نقل الأدلة وأما الظنى فلأنه قد يكون جليا واختلاف القرائح والأنظار انما يمنع الاتفاق فيما دق ويخفى مسلكه قال (قالوا يستحيل ثبوته عنهم عادة لخفاء بعضهم أو انقطاعه أو أسره أو خموله أو كذبه أو رجوعه قبل قول الآخر ولو سلم فنقله مستحيل عادة لان الآحاد لا تفيد والتواتر بعيد وأجيب عنهما بالوقوع فانا قاطعون بتواتر النقل بتقديم النص القاطع على المظنون) أقول المقام الثانى النظر فى ثبوته عنهم وهو العلم باتفاقهم وقد زعم منكر والاجماع أنه على تقدير ثبوته فى نفسه فثبوته عنهم محال قالوا فى بيانه ان العادة قاضية بأنه لا يتفق أن يثبت عن كل واحد من علماء الشرق والغرب أنه حكم فى المسئلة الفلانية بالحكم الفلانى ومن أنصف من نفسه جزم بأنهم لا يعرفون بأعيانهم فضلا عن تفاصيل أحكامهم هذا مع جواز خفاء بعضهم عمدا لئلا تلزمه الموافقة أو المخالفة أو انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر أو أسره فى مطمورة أو خموله فلا يعرف له أثر أو كذبه فى قوله رأى فى هذه المسئلة كذا والعبرة بالرأى دون اللفظ وان صدق فيما قال لكنه لا يمكن السماع منهم فى آن واحد بل فى زمان متطاول فربما يتغير اجتهاد بعض فيرجع عن ذلك الرأى قبل قول الآخر به فلا يجتمعون على قول فى عصر المقام الثالث النظر فى نقل الاجماع الى من يحتج به وقد زعم منكروه أنه مستحيل عادة لان الآحاد لا تفيد اذ لا يجب العمل به فى الاجماع كما سيأتى فيتعين التواتر ولا يتصور اذ يجب فيه استواء الطرفين والواسطة ومن البعيد جدا أن يشاهد أهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا منهم وينقلوا عنهم الى أهل التواتر هكذا طبقة بعد طبقة الى أن يتصل بنا الجواب عن شبهة المقامين واحد وهو أنه تشكيك فى مصادمة الضرورة فانه يعلم قطعا من الصحابة والتابعين الاجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون وما ذلك الا بثبوته عنهم وبنقله الينا فانتقض الدليلان قال (وهو حجة عند الجميع ولا يعتد بالنظام وبعض الخوارج والشيعة وقول أحمد رحمه الله من ادعى الاجماع فهو كاذب استبعاد لوجوده الادلة منها أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف والعادة تحيل اجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع فى شرعى من غير قاطع فوجب تقدير نص فيه واجماع الفلاسفة واجماع اليهود واجماع النصارى غير وارد لا يقال أثبتم الاجماع بالاجماع أو أثبتم الاجماع بنص يتوقف عليه لان المثبت كونه حجة ثبوت نص عن وجود صورة منه بطريق عادى لا يتوقف وجودها ولا دلالتها على ثبوت كونه حجة فلا دور ومنها أجمعوا على تقديمه على القاطع فدل على أنه قاطع والا تعارض الاجماعان لان القاطع مقدم فان قيل يلزم أن يكون المحتج عليه عدد التواتر لتضمن الدليلين ذلك قلنا ان سلم فلا يضر) أقول المقام الرابع النظر فى حجيته وأنه حجة عند جميع العلماء فان قيل فقد خالف النظام والشيعة وبعض الخوارج قلنا لا عبرة بمخالفتهم لانهم قليلون من أهل الاهواء والبدع قد نشؤا بعد الاتفاق فان قيل فقد قال أحمد وهو من جلة الائمة من ادعى الاجماع فهو كاذب قلنا هو منه استبعاد لوجوده أو للاطلاع عليه ممن يزعمه دون أن يعلمه غيره لا انكار لكونه حجة والادلة على حجيته كثيرة منها أنهم أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل على أنه حجة فان العادة تحكم بأن هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع فى شرعى بمجرد تواطؤ أو ظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم فى ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف له حقا وهو يقتضى حقية ما عليه الاجماع وهو المطلوب وأورد عليه نقضا اجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على أنه لا نبى بعد موسى واجماع النصارى على أن عيسى قد قتل ووجه وروده ظاهر والجواب أن اجماع الفلاسفة عن نظر عقلى وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد فيه كثير وأما فى الشرعيات

(قوله الذى هو أقوى) يعنى يجوز أن يكون سند الاجماع قطعيا لكن يكون الاجماع أقوى من حيث لا يحتمل النسخ وحينئذ يستغنى عنه بالاجماع دون العكس (قوله فانه يعلم قطعا من الصحابة) يعنى تواتر ذلك بحيث لا شبهة فيه (قوله وأورد عليه) أى على ماذكرتم من القاعدة المبنى عليها استدلالكم ومن أن العادة حاكمة بأن مثل هذا الاتفاق لا يكون الا عن قاطع أنها منقوضة بالاتفاقات المذكورة فان كلا منها قد اشتمل على جميع ماذكرتم من القيود مع أن العادة لا تحكم باستناده الى قاطع والجواب أنه لا يشتمل على القيود لانتفاء الشرعية فى الاول والتحقيق فى الاخيرين

فالفرق بين القطعي والظني بين لا يشتبه على أهل المعرفة والتمييز واجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لآحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فانما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود وانتفاؤه ظاهر لا يقال على أصل الدليل انكم ان قلتم أجمعوا على تخطئة المخالف فيكون حجة فقد أثبتم الاجماع بالاجماع وان قلتم الاجماع دل على نص قاطع في تخطئة المخالف فقد أثبتم الاجماع بنص يتوقف على الاجماع ولا يخفى ما فيه من المصادرة على المطلوب لانا نقول المدعى كون الاجماع حجة والذي ثبت به ذلك هو وجود نص قاطع دل عليه وجود صورة من الاجماع يمتنع عادة وجودها دون ذلك النص سواء قلنا الاجماع حجة أم لا وثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلالتها العادية على وجود النص لا يتوقف على كون الاجماع حجة فاجعلنا وجوده دليلا على حجية الاجماع لا يتوقف على حجيته لا وجوده ولا دلالته فاندفع الدور ومنها أنهم أجمعوا على أنه يقدم على القاطع وأجمعوا على أن غير القاطع لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين وأنه محال عادة فان قيل على الدليلين مقتضاهما أن الاجماع حجة اذا بلغ المجمعون عدد التواتر فان غيره لا يقطع بتخطئة مخالفه ولا يقدم على القاطع اجماعا فالجواب ان الدليل ناهض في اجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط فانهم خطؤوا المخالف وقدموه على القاطع مطلقا من غير تعرض لعدد التواتر وان سلم فلا يضرنا اذ غرضنا حجية الاجماع في الجملة وقد صح على أن أكثر ما يستدل به من الاجماع كاجماع الصحابة والتابعين كذلك ولان حجية غيره ثبتت بالظواهر وثبتت حجية الظواهر باجماع من هذا القبيل فيندفع الدور قال (استدل الشافعي رحمه الله ويتبع غير سبيل المؤمنين وليس بقاطع لاحتمال متابعته أو مناصرته أو الاقتداء به أو في الايمان فيصير دورا لان التمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع بخلاف التمسك بمثله في القياس) أقول استدل الشافعي رحمه الله على حجية الاجماع بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا أوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم فيجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما والاجماع سبيلهم فيجب اتباعهم وهو المطلوب

(قوله فاندفع الدور) اشارة الى أن بطلان المصادرة من جهة أنها دور لتوقف المدعى على الدليل المتوقف عليه فان قيل لو صحت القاعدة المذكورة لكفت في حجية كل اجماع من غير احتياج الى توسط الاجماع على تخطئة المخالف ولاستلزمت وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه وفساده ظاهر قلنا ليس كل اجماع اجماعا على القطع بالحكم لحكم العادة بوجود قاطع كما في الاجماع على القطع بتخطئة المخالف بل ربما يكون حكم كل من أهل الاجماع ظنيا مستندا الى أمارة لكن يحصل لنا من اتفاق الكل القطع بالحكم فلهذا قال قد أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة المخالف (قوله يقدم على القاطع) أي من الكتاب والسنة بناء على أنه يحتمل النسخ بخلاف الاجماع (قوله وأنه محال عادة) اشارة الى أن وجه بطلان تعارض الاجماعين هو أن العادة قاضية بامتناعه على ما صرح به في المنتهى لا ما قيل ان الاصل عدم تعارض الدليلين لاستلزامه ترك أحدهما وأن تعارض اجماعين يستلزم خطأ أحدهما وخطأ الاجماع محال وأن العادة قاضية بامتناع اتفاق العدد الجم الغفير على التناقض (قوله فان غيره) أي غير الاجماع الذي بلغ مجمعوه حد التواتر (قوله على أن أكثر) يعني أن غرضنا حجية الاجماع في الجملة فتكفي صورة واحدة وقد ثبت في أكثر الاجماعات فيكون المطلوب حاصلا مع الزيادة فقوله كذلك أي بلغ مجمعوه عدد التواتر وقوله ولان حجية غيره عطف على قوله اذ غرضنا يعني تثبت حجية ما لم يبلغ مجمعوه عدد التواتر بالظواهر من الكتاب والسنة على ما سيجيء وحجية الظواهر باجماع بلغ مجمعوه عدد التواتر ولا يكون مصادرة واثباتا للشيء بما يتوقف على ثبوته لان الاجماع المثبت غير الاجماع المثبت به نعم تكون حجية أحد قسمي الاجماع ظنية لا قطعية (قوله استدل الشافعي رحمه الله) التقرير الواضح أنه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فيحرم اذ لا يجمع بين الحرام والمباح في الوعيد كالكفر وأكل الخبز مثلا والشارح جعل الضم الى الكفر دليلا على الايعاد على اتباع غير سبيل المؤمنين لان مجرد ترتب الوعيد على أمرين لا يقتضي الايعاد على كل منهما كما اذا قيل من ترك الاطعام والكسوة والاعتاق في الكفارة فله نار جهنم وقال الآمدي توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين ولو لم يكن حراما لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين الحرام في التوعد وقد يتوهم من عبارته أن الايعاد عليه وضمه الى المشاقة في الوعيد وجهان في تحريمه وليس كذلك (قوله اذ لا مخرج عنهما) اشارة الى أن حرمة اتباع غير سبيلهم وان كانت أعم من وجوب اتباع سبيلهم بحسب المفهوم لكن لا مخرج بحسب الوجود من اتباع غير سبيلهم واتباع سبيلهم لان ترك اتباع سبيلهم اتباع لسبيل غيرهم اذ معنى السبيل ههنا ما يختار الانسان لنفسه من قول أو فعل (قوله فيجب اتباعهم) أي اتباع المؤمنين الذين هم أهل الاجماع فان هذا معنى اتباع سبيلهم الذي هو الاجماع

واعترض عليه بوجوه كثيرة وانفصلوا عنها أصعبها ماذكره وهو أن هذا ليس بقاطع لان قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يحتمل وجوها من التخصيص لجواز أن يريد سبيلهم في متابعة الرسول أو في مناصرته أو في الاقتداء به أو فيما به صاروا مؤمنين وهو الايمان به واذا قام الاحتمال كان غايته الظهور والتمسك بالظاهر انما ثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون اثباتا للاجماع بما لا تثبت حجيته الا به فيصير دورا واذا سلكنا في الاعتراض هذا السبيل الا أنه اثبات لاصل كلي بدليل ظني فلا يجوز لم يرد علينا القياس نقضا للاحتجاج عليه بالظواهر اذ لا يلزم دور قال (الغزالي رحمه الله بقوله لا تجتمع أمتي من وجهين أحدهما تواتر المعنى لكثرتها كشجاعة علي وجود حاتم وهو حسن والثاني تلقي الامة لها بالقبول وذلك لا يخرجها عن الآحاد) أقول استدل الغزالي على حجية الاجماع بقوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع أمتي على الخطا من وجهين أحدهما تواتر المعنى وهو أنه جاء بروايات كثيرة نحو لا تجتمع أمتي على الضلالة لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى تقوم الساعة حتى يجيء المسيح الدجال يد الله على الجماعة من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية الى غير ذلك والآحاد وان لم تتواتر فقد تواتر القدر المشترك وحصل العلم به كما في شجاعة علي وجود حاتم واستحسنه المصنف ثانيهما ما تلقى الامة لها بالقبول فلولا أنها صحيحة قطعا لقضت العادة بامتناع الاتفاق على قبولها وبامتناع تقديمها على القاطع وهذا لم يستحسنه لان قبول الامة لها لا يخرجها عن الآحاد فلا يصح اسناد الاجماع اليها ولعل تقديم الاجماع على القاطع بغيرها لا بها قال (واستدل اجماعهم يدل على قاطع في الحكم لان العادة امتناع اجتماع مثلهم على مظنون وأجيب بمنعه في الجلي واخبار الآحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر) أقول استدل امام الحرمين على حجيته بأن الاجماع يدل على وجود دليل قاطع في الحكم المجمع عليه لان العادة تقضي بامتناع اجتماع مثلهم على مظنون فيكون الحكم حقا وهو المطلوب والجواب لا نسلم قضاء العادة بذلك وانما يمتنع اتفاقهم على مظنون اذا دق فيه النظر وأما في القياس الجلي واخبار الآحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر فلا قال (المخالف تبيانا لكل شيء فردوه ونحوه وغايته الظهور وبحديث معاذ حيث لم يذكره رضي الله عنه وأجيب بأنه لم يكن حينئذ حجة) أقول المخالفون احتجوا بوجهين قالوا أولا قال الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فلا مرجع في تبيان الاحكام الا اليه والاجماع غيره وقال أيضا فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فلا مرجع غير الكتاب والسنة ويمكن منع ظهوره فيما أراد بأن الاول لا ينافي كون غيره أيضا تبيانا ولا كون الكتاب تبيانا لبعض الاشياء بواسطة الاجماع والثاني بأنه يختص بما فيه النزاع والمجمع عليه ليس

(قوله واعترض عليه بوجوه كثيرة) مثل أنا لا نسلم أن من للعموم ولو سلم فلا نسلم أن اتباع غير سبيل المؤمنين محظور مطلقا بل بشرط الاقتران لمشاقة الرسول ولو سلم فغير سبيل المؤمنين هو سبيل الكافرين وهو الكفر ولو سلم فالمؤمنون عام لكل مؤمن ولو خص في كل عصر فهو عام في العالم والجاهل ولو خص بأهل الحل والعقد فلفظ السبيل مفرد لا عموم له ولو سلم فيحتمل التخصيص بسبيلهم في متابعة الرسول أو مناصرته أو الاقتداء به أو الايمان به ولو سلم أنه أريد ما يعم اتفاقهم في الاحكام الشرعية لكنه مشروط بسابقة تبين كل هدى الى غير ذلك ووجه الانفصال عنها مذكور في أحكام الآمدي الا أن وجه الانفصال عن اعتراض تخصيص عموم السبيل وهو أنه تخصيص من غير دليل فلا يقبل لما كان ضعيفا جعل المصنف الاعتراض قادحا وبين ضعف الجواب بانه مستلزم للدور لان الدليل المعتد به في جواز التمسك بالظواهر ووجوب العمل بمقتضياتها هو الاجماع لا غير لما سيجيء من القدح في باقي الادلة وهذا بخلاف التمسك بالظواهر في حجية القياس فانه لا يستلزم الدور لان حجية الظواهر لا تثبت بالقياس بل بالاجماع نعم لو اعترض بأن حجية الاجماع أصل كلي فلا تثبت بالظواهر كان ورود النقض بالقياس ظاهرا لان حجيته أصل كلي وأما الاعتراض الثاني وهو منع حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين مطلقا بل بشرط المشاقة فقد جعله الشارح العلامة واردا وبين ضعف أجوبة القوم عنه وتفاصيل ذلك في شرحه (قوله في متابعة الرسول عليه الصلاة والسلام) أي مطاوعته وترك مناقشته (أو مناصرته) أي معاونته في النصر على الاعداء (أو الاقتداء به) أي التأسي به في الاعمال (قوله فلا يصح اسناد الاجماع اليها) لانها وان كثرت وقبلت كذلك لم تكن الا ظنية فلا تصلح أصلا ومبنى للقطعي اذ المبتني على الشيء أو المستند اليه لا يكون أعلى حالا منه فان قيل هي تفيد ظن حجية الاجماع فيجب العمل به لان دفع الضرر المظنون واجب قلنا مبني على قاعدة الحسن العقلي ولو سلم ربما يكون ايقاعا في الضرر لا دفعا له كما اذا دل ظني على وجوب شيء أو حرمته فوقع اجماع على اباحته على أنه لو صح لكفى خبر واحد من غير كثرة أو تلق بالقبول (قوله بعد العلم بوجوب العمل) انما قيد بذلك لانه لو لم يعلم ذلك لامتنع الاتفاق على مقتضى الظواهر عادة سواء علم جواز العمل أو لم يعلم والمراد بالقياس الجلي ما قطع فيه بنفي الفارق (قوله الاول لا ينافي كون غيره أيضا تبيانا) اعترض بأن تبيان المبين محال

(قوله ونحوه) ذهب كثير من الشارحين الى أنه اشارة الى مثل قوله تعالى وما اختلفتم فيه من شئ فحكمه الى الله الا أنه لما أورد الآمدى من أدلة نفى الاجماع النواهى العامة للأمة مثل قوله تعالى لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وقوله أن تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق جعل العلامة قوله ونحوه اشارة الى هذا النوع من الاستدلال ووافقه المحقق والجواب من وجوه أحدها أنه منع لكل أحد لا للكل فلا يستلزم الا جواز الخطا على كل أحد دون الجميع وثانيها أن النهى عن الشئ لا يستلزم جواز صدوره عن المكلف لجواز أن يمتنع لغيره فيكفى فى النواهى العامة امكان خطا الامة بالذات وان امتنع لغيره بالادلة وثالثها أنه ظاهر فلا يفيد القطع (قوله على ذلك) أى على أن اجماعا وهو ظاهر أو على أنه لا عبرة بالخارج عن الملة وبمن سيوجد من الامة لان الاتفاق على القطع بتخطئة المخالف وعلى تقديمه على القاطع انما هو فى اجماع مجتهدى الامة من عصر وكذا وجوب اتباع سبيل المؤمنين لا يتصور فى جميع المؤمنين الى يوم القيامة اذ لا تكليف حينئذ ولا اتباع والذى تواتر معنى هو سلب الخطا عن جمع من الامة لا جميعهم الى يوم القيامة (قوله وميل القاضى الى اعتباره) أى اعتبار المقلد عاميا كان أو أصوليا أو فروعيا ولم يتعرض الشارح لهذا المذهب لبعد اعتبار العامى وأشار الى أن المقلد المختلف فى اعتباره هو الذى حصل طرفا من العلوم التى لها مدخل فى الاجتهاد وهو لا محالة يكون أصوليا أو فروعيا فينبغى أن يكون ميل القاضى الى اعتبار الاصولى والفروعى جميعا (قوله تمنع وفاقهم) أى وفاق المقلدين عامة وكذا وفاق الاصوليين أو الفروعيين خاصة لكثرتهم وانتشارهم

بخلاف المجتهدين فان العادة لا تمنع وفاقهم وان كانت كثرتهم أيضا مما ليس له حد معلوم (قوله فغايته أنه مجتهد) خالف جمهور الشارحين على أن المراد مجتهد نشأ بعد تحقق الاجماع فخالف وعلم عصيانه لان مخالفته الاجماع حرام فكما أنه لا عبرة به فكذا بالمقلد الذى كان مع أهل الاجماع وخالفهم فانه يعصى اتفاقا وهذا انما يتم عند من لا يشترط انقراض العصر والا فلا عصيان ولا يخفى أنه لا مدخل له على هذا التقرير لذكر العلم لان عدم الاعتبار بذلك المجتهد ليس من جهة عصيانه بل من جهة انعقاد الاجماع وتمامه حين لم يكن هو مجتهدا وأيضا ذكر الغاية مشعر بأن هذا المجتهد يكون مع أهل الاجماع كالمقلد والى هذا يميل كلام الشارح لكن يشكل بانه كيف ينعقد الاجماع بدونه حتى يعصى بالمخالفة اللهم الا أن يكون اجماعهم عن قاطع فهو يعصى لمخالفة ذلك بالقاطع لا للاجماع ثم مبنى الكلام على أن المقلد المخالف يعصى اتفاقا وهو مشكل عند من يشترط فى حجية الاجماع موافقته وعلى أنه لا عبرة بالمجتهد الفاسق وسيجئ (قوله واستباحوا الفروج والأموال) أى تصرفوا فيها تصرف المبيحين والا فاستباحة الحرام القطعى كفر محض

كذلك أو يختص بالصحابة وان سلم فغايته الظهور ولا يقاوم القاطع قوله ونحوه اشارة الى قوله لا تأكلوا أن تقولوا لا تقتلوا مما ورد نهيا عاما للامة عن خطا ما ولولا جوازه منهم لما أفاده والجواب بعد كونه منعا الكل واحد لا للكل وعدم استلزام النهى الجواز أنه ظاهر كما مر قالوا ثانيا يدل عليه حديث معاذ وهو أنه أهمل الاجماع عند ذكر الادلة اذ سأله النبى عليه الصلاة والسلام عنها وأقره النبى صلى الله عليه وسلم فدل على أنه ليس بدليل الجواب أنه انما لم يذكره لانه حينئذ لم يكن حجة لعدم تقرر المأخذ من الكتاب والسنة بعد ولا يلزم أن لا يكون حجة بعد الرسول وتقرر المأخذ قال*(مسئلة وفاق من سيوجد لا يعتبر اتفاقا والمختار أن المقلد كذلك وميل القاضى الى اعتباره وقيل يعتبر الاصولى وقيل الفروعى لنا لو اعتبر لم يتصور وأيضا المخالفة عليه حرام فغايته مجتهد خالف وعلم عصيانه) أقول القائلون بالاجماع أجمعوا على أن لا عبرة بالخارج عن ملة الاسلام ولا بوفاق من سيوجد من الأمة والا لم يعلم اجماع قط والأدلة المتقدمة السمعية والعقلية تدل على ذلك وأما المقلد فالاكثر على أنه لا يعتبر وان حصل طرفا صالحا من العلوم التى لها مدخل فى الاجتهاد وميل القاضى الى اعتباره وقيل يعتبر الاصولى دون الفروعى وقيل يعتبر الفروعى دون الاصولى لنا لو اعتبر وفاقهم لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم ولنا أيضا أنه عند اتفاق المجتهدين يحرم على المقلد المخالفة قولا وفعلا قطعا فغايته أنه مجتهد خالف وعلم عصيانه بالمخالفة ولا يعتد بمخالفة ذلك المجتهد حينئذ قطعا مع اجتهاده وامكان صحة نظره فهذا مع الجزم بقصوره وعدم العبرة بقوله أجدر قال*(مسئلة المبتدع بما يتضمن كفرا كالكافر عند المكفر والا فكغيره وبغيره ثالثها يعتبر فى حق نفسه فقط لنا أن الادلة لا تنتهض دونه قالوا فاسق فيرد قوله كالكافر والصبى وأجيب بأن الكافر ليس من الامة والصبى لقصوره ولو سلم فيقبل فى نفسه) أقول المجتهد المبتدع ان كانت بدعته تتضمن كفرا كالمجسمة فان قلنا بالتكفير فهو كالكافر فلا تعتبر موافقته ولا مخالفته وان لم نقل بتكفيره فهو كغيره من أصحاب البدع الظاهرة ثم غيره كمن فسق فسقا فاحشا وأصر كالخوارج اجتاحوا الانفس وأحرقوا الديار وسبوا الذرارى واستباحوا الفروج والاموال هل يعتبر فيه ثلاثة مذاهب أحدها يعتبر مطلقا ثانيها لا يعتبر مطلقا ثالثها يعتبر فى حق نفسه لا فى حق غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه ويكون حجة على من سواه لنا الادلة

(قوله وقد يقال) اعتراض على هذا الجواب وظاهره كلام على السند فتوجيهه أنه لا عبرة لكلام الفاسق فيما له وفاقا كالكافر وهذا له ووجه كونه له لا عليه أنه يحصل له بهذا شرف الاعتداد به والاعتبار لمقالته والا فبالنظر الى الحكم قد يكون عليه كما اذا أجمعوا على اباحة شئ تخالفهم الى وجوبه أو حرمته (قوله بالادلة السمعية) لان العقلية لا تنتهض لان الظاهرية لا يسلمون الاجماع على القطع بتخطئة المخالف فان قيل وكذا السمعية لان المؤمن والأمة لا يتناول حقيقة الا الموجودين حال نزول الآية وورود الاحاديث قلنا فيلزم أن لا يعتد بمن وجد من الصحابة بعد ذلك وهو باطل اتفاقا (قوله جار في اجماع الصحابة) يعني لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يصح اجماع الصحابة على شئ من المسائل المختلف فيها لانهم قد أجمعوا على جواز الاجتهاد فيها فلو أجمعوا على شئ منها لزم بطلان الاجماع الاول وتعارض الاجماعين لان الاجماع الاول يقتضي جواز الاخذ بالاجتهاد في تلك المسئلة والاجماع الثاني ينفيه ويقتضي وجوب الاخذ بما أجمعوا عليه وبهذا يظهر أن قوله قبل تحقق اجماعهم مما لا حاجة اليه وأن هذا الالزام مقيد بما بعد الاجماع على جواز الاجتهاد فالاولى أن يقال هذا لازم بعد تحقق اجماعهم على جواز الاجتهاد فيها (قوله قد زال الشرط) أو وجد القاطع الذي هو الاجماع (قوله لانها) أى مخالفة بعض الصحابة لا تصلح معارضا لاجماع غير الصحابة لان الظني لا يعارض القطعي (قوله لو ندر المخالف) أى قل غاية القلة لم يكن اتفاق من عداه اجماعا قطعيا بمعنى أنه لا يكفر جاحده لكن يكون اجماعا ظنيا يجب على المجتهد العمل به وكان التعريف المذكور اغماله للاجماع القطعي فان قيل حكم العادة جار ههنا اذ يستحيل عادة اجماع الاكثرين من المحققين على القطع في شرعي من غير قاطع قلنا ممنوع بل ذلك في الكل نعم هو بعيد غاية البعد وان كان ممكنا في نفسه بأن يطلع الواحد على ما لم يطلع عليه الجماعة اذ من البعيد أن يكون متمسك المخالف النادر راجحا أو مساويا

على

المذكورة لا تنتهض دونه اذ ليس من سواه كل الأمة والدليل انما دل فيه وكل حكم شرعي لا دليل عليه وجب نفيه قالوا فاسق فلا يعتبر قوله كالكافر والصبي بجامع عدم العدالة الجواب منع علية الوصف للحكم بل انما لم يعتبر الكافر لانه ليس من الأمة والصبي لقصوره عن النظر والاجتهاد سلمنا ذلك لكن فسقه لا يمنع قبول قوله في حقه كاقرار الفاسق والكافر كما هو المذهب الثالث وقد يقال قوله هذا وقد بل كان له لا عليه قال ﴿مسئلة﴾ لا يختص الاجماع بالصحابة وعن أحمد رحمه الله قولان لنا الادلة السمعية قالوا اجماع الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم على أن ما لا قطع فيه سائغ فيه الاجتهاد فلو اعتبر غيرهم خولف اجماعهم وتعارض الاجماعان وأجيب بأنه لازم في الصحابة قبل تحقق اجماعهم فوجب أن يكون ذلك مشروطا بعدم الاجماع قالوا لو اعتبر لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة رضي الله عنهم وأجيب بعقد الاجماع مع تقدم المخالفة عند معتبريها) أقول لا يختص الاجماع المحتج به بالصحابة بل اجماع غيرهم حجة خلافا للظاهرية وعن أحمد فيه قولان لنا أن اجماع الامة فوجب اعتباره بالادلة السمعية نحو ويتبع غير سبيل المؤمنين لا تجتمع أمتي على الخطا قالوا أولا لو اعتبر اجماع غير الصحابة لزم عدم اعتبار اجماع الصحابة ولزم تعارض الاجماعين وكلاهما باطل بيانه أنه انعقد اجماع الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم فيما لا قاطع فيه من الاحكام أنه يجوز فيه الاجتهاد والأخذ بأي واحد من الطرفين أدى اليه الاجتهاد فلو أجمع غيرهم بعدهم في شئ منها لم يجز فيه الاجتهاد اجماعا ولا الاخذ بغير ما عليه الاجماع فأدى الى بطلان الاجماع الاول والى تعارض الاجماعين والجواب أن ذلك جار في اجماع الصحابة قبل تحقق اجماعهم لاجماعهم على جواز الاجتهاد في المسائل المختلف فيها فلو صح ما ذكرتم وجب أن لا يجوز اجماعهم في شئ منها واللازم باطل بالاتفاق فانتقض دليلكم فالتحقيق أنه يجب أن يكون المجمع عليه منهم مشروطا بعدم القاطع وهو أن ما لا قاطع فيه يسوغ فيه الاجتهاد ما دام كذلك وأكثر القضايا العرفية سيما السوالب تفيد ذلك وان لم يصرح به فاذا قلت لا شئ من النائم بيقظان فهم منه ما دام نائما وفيما ذكرنا من الصورة قد زال الشرط فزال الحكم فلا يلزم شئ من الامرين قالوا ثانيا لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة لانها لا تصلح معارضا للاجماع واللازم منتف الجواب أن من لا يعتبر مخالفة بعض الصحابة ولا يراها قادحة في الاجماع فهذا عنه ساقط وانما يتوجه على من يعتبرها وهو يمنع كون ذلك اجماعا فانه يشترط في الاجماع أن لا يسبقه خلاف مستقر والحاصل أن معتبرها يمنع الملازمة وغيره يمنع بطلان اللازم قال ﴿مسئلة﴾ لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع غير ابن عباس رضي الله عنهما على العول وغير أبي موسى على أن النوم ينقض الوضوء لم يكن اجماعا قطعيا لان الأدلة لا تتناوله والظاهر أنه حجة لبعد أن يكون الراجح متمسك المخالف) أقول لا ينعقد الاجماع مع وجود المخالف وان قل لان الدليل لا ينتهض الا في كل الأمة ثم لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع من عدا ابن عباس رضي الله عنهما على العول ومن عدا أبا موسى الاشعري على أن النوم ينقض الوضوء ومن عدا أبا طلحة

على أن البرد لا يفطر لم يكن اجماعا قطعيا لماذ كرنا أن الادلة لا تتناوله لكن الظاهر أنه يكون حجة لانه يدل ظاهرا على وجود راجح أو قاطع لانه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحا والكثيرون لم يطلعوا عليه أو اطلعوا عليه وخالفوه غلطا أو عمدا كان فى غاية البعد قال ﴿مسئلة التابعى المجتهد معتبر مع الصحابة فان نشأ بعد اجماعهم فعلى انقراض العصر لنا ما تقدم واستدل لو لم يعتبر لم يسوغوا اجتهاده معهم كسعيد بن المسيب وشريح والحسن ومسروق وأبى وائل والشعبى وابن جبير وغيرهم وعن أبى سلمة تذاكرت مع ابن عباس وأبى هريرة فى عدة الحامل للوفاة فقال ابن عباس أبعد الاجلين وقلت أنا بالوضع فقال أبو هريرة أنا مع ابن أخى وأجيب بأنهم انما سوغوه مع اختلافهم﴾ أقول التابعى المجتهد عند انعقاد الاجماع من الصحابة يعتبر معهم فلا ينعقد اجماعهم مع مخالفته وقال بعض العلماء لا يعتد به وبمخالفته وأما من نشأ أو بلغ درجة الاجتهاد بعد انعقاد اجماعهم فاعتباره وعدم اعتباره مبنى على الخلاف فى اشتراط انقراض العصر فمن اشترط اعتبر ومن لم يشترط لم يعتبر لنا ما تقدم أن الادلة لا تتناوله اذ ليسوا بدونه كل الامة واستدل لو لم يعتبر قوله وكان ان خالفهم باطلا قطعا لم يسوغ الصحابة اجتهاده معهم لعدم الفائدة على تقديرى الموافقة والمخالفة واللازم منتف فان الصحابة سوغوا للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم كسعيد بن المسيب وشريح والحسن البصرى ومسروق وأبى وائل والشعبى وسعيد بن جبير وغيرهم وكأبى سلمة وقد روى عنه تذاكرت مع ابن عباس وأبى هريرة فى عدة الحامل لوفاة زوجها فقال ابن عباس أبعد الاجلين وقلت أنا بوضع الحمل فقال أبو هريرة أنا مع ابن أخى أى أبى سلمة فأجاز اجتهاد التابعى ورجح رأيه على رأى الصحابى الجواب انما يصح ذلك لو قلنا بأن مخالفته اياهم خطأ مطلقا ولا نقول به بل اذا خالفهم مع اجماعهم وما ذكرتموه من تسويغ الاجتهاد معهم انما كان مع الاختلاف فلا يفيدكم قال ﴿مسئلة اجماع المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك وقيل محمول على أن روايتهم متقدمة وقيل على المنقولات المستمرة كالأذان والاقامة والصحيح التعميم لنا أن العادة تقضى بأن مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء الأحقين بالاجتهاد لا يجمعون الا عن راجح فان قيل يجوز أن يكون متمسك غيرهم أرجح ولم يطلع عليه بعضهم قلنا العادة تقضى باطلاع الاكثر والاكثر كاف فيما تقدم واستدل بنحو ان المدينة طيبة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد وهو بعيد وبتشبيه عملهم بروايتهم ورد بأنه تمثيل لا دليل مع أن الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد﴾ أقول قد اشتهر أن اجماع أهل المدينة وحدها من الصحابة والتابعين حجة عند مالك رحمه الله فقيل قوله ذلك محمول على أن روايتهم متقدمة على رواية غيرهم وقيل محمول على حجية اجماعهم فى المنقولات المستمرة كالأذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها والصحيح عند المصنف هو التعميم أى القول بكونه حجة مطلقا والاكثر على أنه ليس بحجة لنا أن العادة قاضية بعدم اجماع هذا الجمع الكثير من العلماء المحصورين الأحقين بالاجتهاد الا عن راجح فقوله مثل هذا الجمع تنبيه على أنه لا خصوصية للمدينة فيستبعد كون المكان له مدخل وانما اتفق فيها ذلك ولو اتفق مثله فى غيرها الكان كذلك قوله المنحصر أراد به انحصارهم فى المدينة واجتماعهم فيها وقلة غيبتهم عنها حتى لو اتفق عدتهم أو أكثر متفرقين فى البلاد أو مختلطين بمن خالفهم أو غائبين عن بلدتهم لم يعتبر ولم تقض العادة باطلاعهم على الراجح فلعل دليل المخالف راجح وهؤلاء مجتمعون يتشاورون ويتناظرون ويتفقون فيبعد أن لا يطلع أحد منهم على دليل المخالف مع رجحانه قوله الأحقين بالاجتهاد احتراز عن منحصرين فى موضع آخر لا يكون مهبط الوحى وأهله غير واقفين على وجوه الأدلة من قول الرسول وفعله وفعل أصحابه فى زمانه ووجوه الترجيح فانه لا يشك فى أن أهل المدينة كانوا أعرف

(قوله عند انعقاد الاجماع) قيد لاجتهاد التابعى يشعر به قوله وان نشأ أى حدث التابعى بل اجتهاده بعد اجماعهم والتابعى ههنا أعم من أن يكون نادرا أو كثيرا والمخالف النادر فى المسئلة السابقة أعم من أن يكون تابعيا أو غيره فبين المسئلتين عموم من وجه فمعنى قوله لا ينعقد الاجماع أنه لا يكون اجماعهم اجماعا قطعيا لكن يكون حجة عند ندرة التابعى وقوله لو لم يعتبر قوله أى قول التابعى المجتهد وكان أى قوله باطلا قطعا على تقدير مخالفته المجمعين من الصحابة فوسط الشرط بين كان وخبره وحاصل الجواب منع الملازمة ان أريد المخالفة مطلقا وبطلان اللازم ان أريد فيما اتفقوا عليه (قوله تنبيه على أنه لا خصوصية) اشارة الى دفع اعتراض الشارحين بانه لا مدخل للبقعة فى النظر والاستدلال يعنى ليس ذلك لخصوصية المكان بل لانه قد اتفق فيها اجماع المحصورين الأحقين (قوله أراد به انحصارهم) دفع لما ذكره العلامة من أنه انما قال ذلك لئلا يرد عليه ما ورد على اجماع مجتهدى الامة من أنهم منتشرون شرقا وغربا فلا يتصور اجماعهم ثم قال والظاهر أنه لا حاجة الى ذلك لان الكلام مع مثبتى الاجماع دون منكريه وكأنه انما تعرض له لينتهض دليلا على كل مسلم

(قوله والاكثر كاف) تقرير الجواب على ما في الشروح أن العادة تقضي باطلاع الاكثر عددا وصحبة على المتمسك الراجح والاكثر كاف في كون قولهم حجة وان لم يكن اجماعا قطعيا على ما مر في مسئلة ندرة المخالف واعترض بأن كونهم أكثر عددا ممنوع وأكثر صحبة لم يتقدم ذكره فأجيب بأن المراد كونهم أكثر صحبة كاف كما أن كون أهل الاجماع أكثر عددا كاف أو المراد أن الاكثر كاف فيما تقدم أي في الاطلاع على الراجح ولما كان هذا في غاية الضعف مع شئ آخر وهو أن مقابل الاكثر هو الاقل وذلك لا يستلزم الندرة تكلف الشارح المحقق غاية التكلف وجعل قوله فيما بعد اشارة الى تتميم الدليل ولما ورد عليه منع لما ذكره بناء على احتمال أن يكون الاكثر المطلع على الراجح غيرهم ليس فيهم منهم أحد دفعه بأن الاحتمالات البعيدة لا تنفي الظهور (قوله بتشبيه عملهم) كذا في جميع النسخ

بذلك فان قيل لا نسلم أن العادة قاضية في اتفاق مثلهم عن راجح لانهم بعض الامة فيجوز أن يكون متمسك غيرهم أرجح فرب راجح لم يطلع عليه البعض قلنا لا نقول العادة قاضية باطلاع الكل فيرد ذلك بل باطلاع الاكثر والاكثر كاف في تتميم دليلنا بأن يقال اذا وجب اطلاع الاكثر امتنع أن لا يطلع عليه من أهل المدينة أحد ويكون ذلك الاكثر غيرهم وما فيه أحد منهم والاحتمالات البعيدة لا تنفي الظهور وقد استدل بنحو المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والباطل خبث فينتفي عنها وهو بعيد لانه انما يدل على فضلها ما علم من وجود الباطل كالفسوق والمعاصي فيها ولا دلالة على انتفاء الخطاء عما اتفق عليه أهلها بخصوصه واستدل بتشبيه عملهم بروايتهم فانها تقدم على رواية غيرهم اتفاقا فكذا عملهم وعقيدتهم ورأيهم يقدم على ما لغيرهم الجواب أنه تمثيل خال عن الجامع فلا يصلح دليلا وان سلم فالفرق ظاهر وهو أن الرواية تترجح بكثرة الرواة اتفاقا والاجتهاد لا يترجح بكثرة المجتهدين قال ﴿مسئلة الاجماع لا ينعقد بأهل البيت وحدهم خلافا للشيعة ولا بالائمة الاربعة عند الاكثرين خلافا لاحمد ولا بأبي بكر وعمر رضي الله عنهما عند الاكثرين قالوا عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اقتدوا بالذين من بعدي قلنا يدل على أهلية اتباع المقلد ومعارض بمثل أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وخذوا شطر دينكم عن هذه الحميراء﴾ أقول لا ينعقد الاجماع بأهل البيت وحدهم مع مخالفة غيرهم لهم أو عدم الموافقة والمخالفة خلافا للشيعة ولا بالائمة الاربعة عند الاكثرين خلافا لاحمد ولا بأبي بكر وعمر عند الاكثرين خلافا لبعضهم لنا أن الادلة لا تتناولهم وقد تكرر فلم تكرر أما الشيعة فبنوا على أصلهم في العصمة وقد قرر في الكلام فلم يتعرض له وأما الآخرون فقالوا قال عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقال اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر الجواب أنهما انما يدلان على أهلية الاربعة أو الاثنين لتقليد المقلد اهم لا على حجية قولهم على المجتهد ثم انه معارض بقوله أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم فانه يدل على اهتداء من اقتدى بمن خالفهم وبقوله خذوا شطر دينكم عن هذه الحميراء والمراد المقلد قطعا والا لزم كونه حجة عند مخالفتها لهم قال ﴿مسئلة لا يشترط عدد التواتر عند الاكثر لنا دليل السمع فلو لم يبق الا واحد فقيل حجة لمضمون السمع وقيل لا لمعنى الاجتماع﴾ أقول لا يشترط في حجية الاجماع أن يبلغ عدد المجتهدين عدد أهل التواتر عند الاكثر لنا أن دليل السمع يتناول اجماع الاقل من عدد التواتر لكونهم كل الامة والمسلمين وأما من استدل بالعقل وهو أنه لو لم يكن عن قاطع لما حصل فلا بد له من القول بعدد التواتر

أي اجتهادهم واتفاقهم وكأنه وقع في نسخة الشارح علمهم ففسره برأيهم وعقيدتهم وبالجملة لما كان ظاهر قوله تمثيل لا دليل غير مستقيم لان التمثيل هو القياس قيدوه بالخلو عن الجامع ولما كان الجامع ظاهرا وهو اختصاصهم بالصفات الموجبة للتقديم والترجيح بينوا الفرق بأن الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد ووجهه أنه لما ترجحت الكثرة جاز أن يترجح بمثل هذه الصفات المناسبة للكثرة في افادة زيادة الظن (قوله أو عدم الموافقة والمخالفة) بأن علم منهم التوقف أو عدم سماع الحكم والا فيكون اجماعا سكوتيا (قوله وقد قرر في الكلام فلم يتعرض له) اشارة الى دفع ما ذكره العلامة من أنه لا وجه لتركه أدلة الشيعة وكأنه غفل عنه عند الاختصار لانه ذكر في المنتهى في مسئلة برأسها

فان قيل لم يبنوا على العصمة بل تمسكوا بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت الآية وقوله عليه الصلاة والسلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا أبدا كتاب الله وعترتي ونحو ذلك قلنا المراد أن عمدتهم الوثقى هي العصمة والا فقد سبق أنهم لا يقولون بحجية الاجماع (قوله لا على حجية قولهم) كأنه مبني على الجمع بين الادلة والا فدلالتهما على الحجة ظاهرة اللهم الا أن يقال لفظ عليكم واقتدوا مشعر بالتقليد وأما المعارضة بالحديثين فوجهها أنهما يدلان على جواز الاخذ بقول كل صحابي وبقول عائشة رضي الله عنها وان خالف قول الخلفاء أو الشيخين فلو كان قولهم حجة لما جاز ذلك فلزم الحمل على تقليد المقلد جمعا بين الادلة فظهر أن الاولى أن يقال بدل قوله عند مخالفتها عند المخالفة ليتعلق بالحديثين جميعا اذ لا جهة للتخصيص بالاخير فان

(قوله فان انتفاء حكم العادة في غيره) أي في غير عدد التواتر (ظاهر) يعني أن العادة لا تحكم بأن اتفاق ما دون عدد التواتر لا يكون الا عن قاطع وليس المراد بعدد التواتر عددا معينا محصورا بل ما يحصل العلم الضروري عند اخبارهم بأمر مشاهد كما سيجيء وهذا ظاهر على تقرير الآمدي حيث قال من استدل على حجية الاجماع بدليل العقل وهو أن الجمع الكثير لا يتصور تواطؤهم على الخطا كامام الحرمين وغيره فلا بد من اشتراط ذلك عنده لتصور الخطا على من دون عدد التواتر فأما على تقرير المصنف حيث جعل الدليل العقلي هو أن أهل الحل والعقد قد اتفقوا على القطع بتخطئة المخالف والعادة تحيل اتفاقهم على ذلك من غير قاطع فيلزم قطعية خطا المخالف وقطعية ما عليه الاجماع وأنهم قد اتفقوا على تقديمه على القاطع وعلى أن غير القاطع لا يقدم على القاطع فلا اختصاص له بعدد التواتر على ما أشار اليه المصنف فيما سبق اللهم الا أن يقال لا نسلم الاتفاق على القطع بتخطئة المخالف وعلى التقديم على القاطع فيما دون عدد التواتر (قوله لمضمون السمعي) يعني لو لم يكن قول ذلك الواحد حقا لخالف مضمون السمعي وهو عدم خلو الامة عن قائل بالحق مطلع عليه وان لم يخالف صريحه بناء على أن قول ذلك الواحد ليس سبيل المؤمنين أو اجماع الامة أو نحو ذلك وكما يمتنع مخالفة صريح الدليل يمتنع مخالفة مضمونه وان كان قوله يخالف على لفظ المبني للفاعل ففاعله ضمير يعود الى عدم حجيته أو الى عدم حجية من يخالف قول ذلك الواحد وان خالف مضمون الدليل وان لم يخالف صريحه وقد توهم بعضهم عود الضمير الى ذلك القول وظاهر أنه ليس بمستقيم فغير واحد وان خالف وليس بسديد ولا مفيد على ما لا يخفى (قوله فاجماع أو حجة) قال العلامة انما ردده لان أحدهما ثابت ضرورة لما سيجيء

(٣٧)

فان انتفاء حكم العادة في غيره ظاهر واذا قلنا لا يشترط فلو لم يبق من المجتهدين الا واحد فقيل قوله حجة لمضمون السمعي وهو أنه لا يخرج الحق عن هذه الامة وان لم يخالف صريحه لعدم صدق سبيل المسلمين واجتماع الامة عليه وقيل ليس بحجة لان الاجماع يشعر بالاجتماع ولان الاجتماع وسبيل المسلمين هو المنفي عنه الخطأ وهو منتف ههنا قال في مسئلة اذا أفتى واحد وعرفوا به ولم ينكره واحد قبل استقرار المذاهب فاجماع أو حجة وعن الشافعي رضي الله عنه ليس اجماعا ولا حجة وعنه خلافه وقال الجبائي اجماع بشرط انقراض العصر ابن أبي هريرة ان كان فتيا لا حكما لنا سكوتهم ظاهر في موافقتهم فكان كقولهم الظاهر فينتهض دليل السمع المخالف يحتمل أنه لم يجتهد أو وقف أو خالف فروى أو وقر أو هاب فلا اجماع ولا حجة قلنا خلاف الظاهر لان عادتهم ترك السكوت الآخر دليل ظاهر لما ذكرناه الجبائي انقراض العصر يضعف الاحتمال ابن أبي هريرة العادة في الفتيا لا في الحكم أجيب بأن الفرض قبل استقرار المذاهب وأما اذا لم ينتشر فليس بحجة عند الاكثر) أقول اذا قال واحد أو جماعة بقول وعرف به الباقون ولم ينكره أحد منهم فان كان بعد استقرار المذاهب لم يدل على الموافقة قطعا اذ لا عادة بانكاره فلم يكن حجة وان كان قبله وهو عند البحث عن المذاهب والنظر فيها فقد اختلف فيه والحق أنه اجماع أو حجة وليس باجماع قطعي وعن الشافعي رضي الله عنه أنه ليس اجماعا ولا حجة وروي عنه خلافه وقال الجبائي هو اجماع بشرط انقراض العصر وقال أبو علي بن أبي هريرة ان كان القول فتيا فاجماع وان كان حكما فلا لنا سكوتهم ظاهر في موافقتهم اذ يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة عادة كما ترى عليه الناس فكان ذلك في افادة الاتفاق ظنا كقول ظاهر الدلالة غير قطعيها وحينئذ ينتهض دليل السمع فانه سبيل المؤمنين وقول كل الأمة وبالجملة فليس الظن الحاصل به دون الحاصل بالقياس وظواهر الاخبار فوجب العمل به احتج المخالف وهو القائل بأنه ليس باجماع ولا حجة بأنه يجوز أن يكون من لم ينكر انما لم ينكر لانه لم يجتهد بعد فلا رأي له في المسئلة أو اجتهد فتوقف لتعارض الادلة أو خالفه لكن لما سمع خلاف رأيه روى لاحتمال رجحان مأخذ المخالف حتى يظهر عدمه أو وقره فلم يخالفه تعظيما له أو هاب المفتي أو الفتنة كما نقل عن ابن عباس في مسئلة العول أنه سكت أولا ثم أظهر الانكار فقيل له في ذلك فقال انه والله لكان رجلا مهيبا يعني عمر ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل على الموافقة فلا يكون اجماعا ولا حجة الجواب أنها وان كانت محتملة فهي خلاف الظاهر لما علم من عادتهم ترك السكوت في مثله كقول معاذ لعمر لما رأى جلد الحامل ما جعل الله على ما في بطنها سبيلا فقال عمر لولا معاذ لهلك عمر وكقول امرأة لما نهى عن المغالاة في المهر أيعطينا الله بقوله وآتيتم احداهن قنطارا ويمنعنا عمر فقال كل أفقه من عمر حتى المخدرات في الحجال وكقول عبيدة لعلي

وهذا مذهب أبي هاشم أنه حجة وليس باجماع قطعي وهو الذي اختاره المصنف وصرح به في المنتهى (قوله وعنه خلافه) قيل أي حجة لا اجماع وقيل أي حجة واجماع وهذا أقرب لكونه مذهبا لبعض الشافعية وقيام الدليل عليه بخلاف الاول وحينئذ ينتهض دليل السمع أي ظاهرا فان علمت موافقة الساكتين كان اجماعا والا كان حجة لان الاحتمال انما يقدح في القطعية دون الحجية كالقياس وخبر الواحد قال في المنتهى وأما كونه غير قطعي فلانقداح الاحتمال

(قوله قال المخالف الآخر وهو القائل بأنه اجماع) ولا خفاء فى لزوم الحجة وهذا ما قال وعنه خلافه والعلامة لما فسر الآخر بالقائل بكونه حجة لا اجماعا قرر الدليل بأن سكوتهم دليل ظاهر على الموافقة فيكون حجة وان لم يكن اجماعا ولم يتنبه أن هذا بعينه ما اختاره المصنف (قوله لتلاحق المجتهدين بعض بعضا) فيه حزازة اذ لا يصح تلاحق زيد عمرا الا أن يكون بمعنى لحق ثم هذا

لما قال تجدد لى رأى فى أمهات الاولاد انهن يبعن رأيك فى الجماعة أحب الينا من رأيك وحدك وغير ذلك مما توقف عليه التتبع لآثارهم قال المخالف الآخر وهو القائل بأنه اجماع سكوتهم دليل ظاهر فى موافقتهم فكان اجماعا الجواب الظهور لا يكفى فى كونه اجماعا قطعيا بل فى كونه حجة ونقول به وقال الجبائى قبل انقراض العصر الاحتمالات المذكورة قوية فلا يكون اجماعا وأما بعده فيضعف الاحتمال فيكون ظاهرا فى الموافقة فيكون اجماعا والجواب ما قلنا قال ابن أبى هريرة العادة فى الفتيا أنها تخالف ويبحث عنها دون الحكم فان كلا يحكم بما يراه فيتبع ولا يخالف كما نرى فى عصرنا وأيضا الحاكم يهاب ويوقر دون المفتى الجواب أن ذلك بعد استقرار المذاهب وقد فرضنا المسئلة فيما قبل استقرارها والفتيا والحكم حينئذ سواء لان انكار الحكم انكار للفتيا واعلم أن هذا كله اذا أفتى وانتشر بين أهل عصره ولم ينكر وأما اذا لم ينتشر فعدم الانكار لا يدل على الموافقة قطعا وبه قال الاكثر لانه يجوز أن لا قول لهم فيه أولهم قول مخالف لم ينقل بخلاف ما تقدم وأن ذلك اذا كثر وتكرر وكان فيما تعم به البلوى ربما أفاد القطع قال ﴿مسئلة انقراض العصر غير مشروط عند المحققين وقال أحمد وابن فورك يشترط وقيل فى السكوتى وقال الامام ان كان عن قياس لنا دليل السمع واستدل بأنه يؤدى الى عدم الاجماع للتلاحق وأجيب بأن المراد عصر المجمعين الاولين اذ لا مدخل للاحق) أقول انقراض عصر المجمعين غير مشروط فى انعقاد اجماعهم وكونه حجة فاذا اتفقوا ولو حينا لم يجز لهم ولا لغيرهم مخالفته وعليه المحققون وقال أحمد وابن فورك يشترط وقيل يشترط فى السكوتى دون غيره وقال امام الحرمين ان كان مستنده قياسا اشترط والا فلا لنا أن الادلة السمعية عامة تتناول ما انقرض عصره وما لم ينقرض واستدل لو اشترط الانقراض لما حصل اجماع لتلاحق المجتهدين بعض بعضا واللازم باطل لان البحث عنه فرع حصوله الجواب أن اللاحقين اما أن يقال لهم مدخل فى الاجماع أو يقال لا مدخل لهم فيه فان قلنا لهم مدخل فلا نريد انقراض المجمعين مطلقا بل انقراض المجمعين الاولين وان قلنا لا مدخل لهم فظاهر لان المجمعين هم الاولون فالشرط انقراض عصرهم قال (قالوا يستلزم الغاء الخبر الصحيح بتقدير الاطلاع عليه قلنا بعيد وبتقديره فلا أثر له مع القاطع كما لو انقرضوا قالوا لو لم يشترط لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده قلنا واجب لقيام الاجماع قالوا لو لم تعتبر مخالفته لم تعتبر مخالفة من مات لان الباقى كل الامة قلنا قد التزمه بعض والفرق أن هذا قول من وجد من الامة فلا اجماع) أقول القائلون باشتراط الانقراض احتجوا بوجوه قالوا أولا عدم اشتراطه يستلزم عدم العمل بالخبر الصحيح ان اطلع عليه وذلك يؤدى الى ابطال النص بالاجتهاد وأنه باطل الجواب وجوده مع ذهول المجمعين عنه بعد الفحص والاطلاع عليه من بعد بعيد جدا ولو قدر لا يعمل به ولكن لا للاجتهاد بل لان القاطع دل على خلافه وهو الاجماع وان كان عن الاجتهاد وذلك كما لو اطلع عليه بعد الانقراض فجوابكم جوابنا قالوا ثانيا لو لم يشترط الانقراض لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده واللازم باطل بيانه أنه اذا تغير اجتهاد بعض المجمعين وقد انعقد الاجماع باجتهاده فيحكم باجتهاده الاول ولا يمكن من العمل باجتهاده الثانى لمخالفته الاجماع وذلك ما ادعينا الجواب لا نسلم أن اللازم باطل مطلقا بل عند عدم الاجماع وأما معه فالمنع عن الرجوع واجب كما قيل رأيك فى الجماعة أحب الينا من رأيك وحدك قالوا ثالثا لو لم تعتبر مخالفته اذا رجع

التلاحق ليس بواجب بل غايته الجواز فمن أين يلزم عدم تحقق الاجماع (قوله اما أن يقال) يعنى اختلف القائلون باشتراط الانقراض فى فائدته فذهب الجمهور الى أنه يعتبر موافقة اللاحقين ومخالفتهم حتى لا تصير المسئلة اجماعية مع مخالفتهم وذهب أحمد وجماعة الى أنه لا يعتبر بل فائدته تمكن المجمعين عن الرجوع حتى لو انقرضوا مصرين كانت المسئلة اجماعية لا عبرة فيها بمخالفة الآخرين فعلى الاول أهل الاجماع هم السابقون واللاحقون جميعا لكن انما يشترط انقراض السابقين فقط وعلى الثانى هم السابقون فقط فيصح اشتراط انقراض المجمعين كلهم (قوله قالوا يستلزم) تقريره لو لم يشترط الانقراض فان اطلع واحد منهم على خبر صحيح لزم ترك العمل به فيؤدى الى جواز ابطال النص بالاجتهاد لجواز أن يكون سند الاجماع هو القياس فعلى هذا لا توجيه لاستبعاد وجود الخبر بل لاستحالته لان الشرطية لا تقتضى ثبوت المقدم فكأنه أراد أنه محال فيجوز أن يستلزم المحال هذا فلأن

والاولى الاقتصار على منع بطلان اللازم (قوله اذا رجع) اشارة الى أن ضمير مخالفته للبعض من أهل الاجماع فيكون على وفق ما سبق دليلا على اشتراط انقراض العصر وأن المسئلة لا تصير قطعية اجماعية بحيث لا يجوز الرجوع عنها وبعضهم جعل الضمير للمجتهد واللاحق فى عصرهم وبعضهم للمجتهد الموجود معهم سواء كان منهم أو من اللاحقين فى عصرهم والحق ما قاله المحقق

فلأن الاول اتفاق كل الامة فيجب أن لا تعتبر مخالفة من مات فيكون اتفاق الباقين اجماعا لانه اتفاق كل الامة واللازم باطل الجواب أن عدم اعتبار مخالفة من مات مختلف فيه فأما من قال به فانه يمنع بطلان اللازم ويلتزمه وأما من لم يقل به فيمنع الملازمة ويفرق بأن القول لا يموت بموت قائله فقول المخالف الميت قول بعض من وجد من الامة وهو متحقق حين الاجماع فلا ينعقد مع مخالفته بخلاف مانحن فيه اذ وجد فيه قول كل الامة حين لم يوجد قول مخالفه واذا انعقد فلا عبرة بما يحدث بعده سواء فيه قول بعضهم وقول غيرهم قال ﴿ مسئلة الاجماع لا يكون الا عن مستند لانه يستلزم الخطأ ولانه مستحيل عادة قالوا لو كان عن دليل لم يكن له فائدة قلنا فائدته سقوط البحث وحرمة المخالفة وأيضا فانه يوجب أن يكون عن غير دليل ولا قائل به) أقول لا يجوز الاجماع الا عن مستند من دليل أو أمارة لان عدم المستند يستلزم الخطأ فلو أجمع لا عن مستند اجتمع الامة على الخطأ ولان اتفاق الكل لا لداع يستحيل عادة كالاجتماع على أكل طعام واحد قالوا لو كان عن مستند لاستغنى به عن الاجماع فلم يكن للاجماع فائدة الجواب أولا منع الملازمة اذ فائدته سقوط البحث وحرمة المخالفة وثانيا أنه يقتضى أنه يجب أن يكون لا عن دليل وذلك مما لم يقل به أحد قال ﴿ مسئلة يجوز أن يجمع عن قياس ومنعت الظاهرية الجواز وبعضهم الوقوع لنا القطع بالجواز كغيره والظاهر الوقوع كامامة أبى بكر رضى الله عنه وتحريم شحم الخنزير واراقة نحو الشيرج) أقول قد علمت وجوب مستند للاجماع فذلك المستند هل يجوز أن يكون قياسا الصحيح جوازه ومنعه الظاهرية فبعضهم منع الجواز وبعضهم جوزه ومنع الوقوع لنا القطع بجوازه لانه لو فرض لم يلزم منه محال لذاته وذلك كغيره من الامارات من الخبر الواحد والمتواتر الظنى الدلالة اذ لا مانع يقدر الا كونه مظنونا والظاهر الوقوع كامامة أبى بكر رضى الله عنه أجمع عليها بقياسها على امامته فى الصلاة فقيل رضيك لامر ديننا أفلا نرضاك لامر دنيانا وكتحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه واراقة نحو الشيرج اذا وقعت فيه فأرة قياسا على السمن وكحد شارب الخمر وقد أثبته على بالقياس حيث قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فأرى عليه حد المفترين وقال عبد الرحمن هذا حد وأقل الحد ثمانون قال ﴿ مسئلة اذا أجمع على قولين وأحدث قول ثالث منعه الاكثر كوطء البكر قيل يمنع الرد وقيل مع الارش فالرد مجانا ثالث وكالجد مع الاخ قيل المال كله وقيل المقاسمة فالحرمان ثالث وكالنية فى الطهارات قيل تعتبر وقيل فى البعض فالتعميم فى النفى ثالث وكالفسخ بالعيوب الخمسة قيل يفسخ بها وقيل لا فالفرق ثالث وكام مع زوج أو زوجة وأب قيل الثلث وقيل ثلث ما بقى فالفرق ثالث والصحيح التفصيل ان كان الثالث يرفع ما اتفقا عليه فممنوع كالبكر والجد والطهارات والا فجائز كفسخ النكاح ببعض وكالام فانه يوافق فى كل صورة مذهبا لنا أن الاول مخالفة الاجماع فمنع بخلاف الثانى كما لو قيل لا يقتل مسلم بذمى ولا يصح بيع الغائب وقيل يقتل ويصح لم يمنع يقتل ولا يصح وعكسه باتفاق قالوا فصل ولم يفصل أحد فقد خالف الاجماع قلنا عدم القول به ليس قولا بنفيه والا امتنع القول فى واقعة تجدد وتحقق بمسئلتى الذمى والغائب قالوا يستلزم تخطئة كل فريق وهم كل الامة قلنا الممتنع تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه الآخر اختلافهم دليل أنها اجتهادية قلنا ما منعناه لم يختلفوا فيه ولو سلم فهو دليل قبل تقرر اجماع مانع منه قالوا لو كان لانكر لما وقع وقد قال ابن سيرين فى مسئلة الام مع زوج وأب بقول ابن عباس وعكس آخر قلنا لانها كالعيوب الخمسة فلا مخالفة لاجماع) أقول اذا اختلف أهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما ثم أحدث من بعدهم قولا ثالثا فقد منعه الاكثرون وجوزه الاقلون وله أمثلة أحدها أن يطأ المشترى البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطء يمنع الرد وقيل بل يردها مع أرش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث ثانيها الجد مع الاخ قيل يرث المال كله ويحجب الاخ وقيل بل يقاسم الاخ فالقول بحرمانه

(قوله لانه يستلزم الخطأ) قيل لان القول فى الدين بلا دليل وامارة خطأ ورد بالمنع لجواز أن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب وقيل المراد جواز الخطا فان القول بلا دليل قد لا يكون حقا واللازم باطل لانه يقدح فى عصمة أهل الاجماع عن الخطا على ما ثبت بالادلة السمعية واعترض بأنه انما يلزم جواز الخطا لو لم يقع الاجماع وأما اذا وقع فالله سبحانه يوفقهم لاختيار الصواب قطعا بحيث يستحيل الخطا على مادلت عليه الادلة السمعية وأيضا لو صح هذا لزم أن لا يصح الاجماع عن سند ظنى لاستلزامه جواز الخطا (قوله فلم يكن للاجماع فائدة) يعنى لاثبات كون الاجماع حجة على ما صرح به فى الاصل واللازم باطل لان العلماء اشتغلوا بذلك وبالغوا فيه اثباتا ونفيا فلا يكون عبثا وأما اذا حمل على أنه لم يكن لانعقاد الاجماع على المسئلة فائدة فيتعذر ابطال اللازم كما فى الاتفاق على موجب الدليل القاطع الظاهر (قوله وبعضهم الوقوع) قال العلامة الضمير للمجوزين دون الظاهرية وهو الموافق لاحكام الآمدى بل للمتن حيث جعل الظاهرية مانعين للجواز

قول ثالث ثالثها النية في الطهارات تيممها ووضوئها وغسلها قيل تعتبر في الكل وقيل في البعض فالقول بأنها لا تعتبر في شيء منها قول ثالث رابعها فسخ النكاح بالعيوب الخمسة الجنون والجب والعنة والرتق والقرن قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بأنه يفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث خامسها أم مع أب وزوج أو زوجة قيل لها الثلث من أصل المال في مسئلتي الزوج والزوجة وقيل ثلث ما بقي فيهما فالفرق وهو القول بأن لها الثلث في مسئلة وثلث الباقي في مسئلة قول ثالث والصحيح عند المصنف التفصيل فقال ان كان الثالث يرفع شيأ متفقا عليه فممنوع والا فلا فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على أنها لا ترد مجانا وكمسئلة الجد للاتفاق على أنه يرث وكالنية للاتفاق على أنها تشترط في الجملة والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب ومسئلة الام لانه وافق في كل مسئلة مذهبا لنا أما أن الاول ممنوع فلأنه اذا رفع مجمعا عليه فقد خالف الاجماع فلم يجز وأما أن الثاني غير ممنوع فلانه لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز ويوضحه مثال وهو أنه لو قال بعضهم لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقال الآخرون يقتل ويصح فلو جاء ثالث وقال يقتل ولا يصح أو لا يقتل ويصح لم يكن ممتنعا بالاتفاق لانهما مسئلتان خالف في احداهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه المانعون مطلقا قالوا أولا اتفق الاولون على عدم التفصيل في العيوب ومسئلتي الام والمحدث للقول الثالث يفصل فقد خالف الاجماع فلا يجوز الجواب لا نسلم اتفاقهم على عدم التفصيل لان عدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدم التفصيل وانما يمتنع القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا بثبوته ولو امتنع لامتنع القول في كل واقعة تجددا ذلم يقولوا فيها بحكم ويتحقق ذلك بمسئلتي الذمي والغائب قالوا ثانيا فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيها تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيها الجواب أن المنفي تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه وأما فيما لم يتفقوا عليه بأن يخطئ كل بعض في مسئلة غير ما أخطأ فيه الآخر فلا المخالف الآخر وهو القائل بالجواز مطلقا قالوا اختلافهم دليل على أن المسئلة اجتهادية يسوغ فيها العمل بما يؤدي اليه الاجتهاد فكيف يجعل مانعا منه الجواب أن ما قلنا فيه بالمنع ما اتفقوا على أمر يرفعه القول الثالث وذلك لم يختلفوا هم فيه فلا تكون اجتهادية ولو سلم فهو دليل على جواز الاجتهاد ما لم يتقرر اجماع مانع عنه كما لو اختلفوا هم ثم أجمعوا وقد تقدم قالوا ثانيا لو لم يكن جائزا لانكر لما وقع وقد وقع ولم ينكر وذلك لانه قال الصحابة للام ثلث ما بقي في المسئلتين وقال ابن عباس ثلث الاصل فأحدث ابن سيرين وغيره قولا ثالثا فقال ابن سيرين في مسئلة الزوج بقول ابن عباس لها ثلث الاصل وفي مسئلة الزوجة بقول الصحابة لها ثلث الباقي وعكس تابعي آخر الحكم فيهما ولم ينكر عليهما أحد والا نقل الجواب أن ذلك من قسم الجائز ولذلك لم ينكر فانه من قبيل الفسخ بالعيوب الخمسة مما لا مخالفة فيه للاجماع قال ﴿مسئلة يجوز احداث دليل آخر أو تأويل آخر عند الاكثر لنا لا مخالفة لهم فجاز وأيضا لو لم يجز لانكر ولم يزل المتأخرون يستخرجون الادلة والتأويلات قالوا اتبع غير سبيل المؤمنين قلنا مؤول فيما اتفقوا

(قوله بالعيوب الخمسة الجنون الخ) ليس على ما ينبغي للاتفاق على أن الاثنين ههنا البرص والجذام فالمراد خمس في جانب الزوج البرص والجذام والجنون والجب والعنة وخمس في جانب الزوجة الثلاثة الاول والرتق والقرن (قوله المانعون مطلقا) أي سواء رفع متفقا عليه أم لا لم يحتاجوا فيما يرفع متفقا عليه الى الدليل لظهوره وكونه مسلما عند الخصم فاقتصروا على الدليل فيما لا يرفع متفقا عليه (قوله ويتحقق ذلك) أي ما ذكرنا من أن عدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدم التفصيل وأن الممتنع هو القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا بثبوته بمسئلتي أن المسلم لا يقتل بالذمي وأن بيع الغائب لا يصح فانهم لم يقولوا بالفصل ومع ذلك فالتفصيل والقول بأحدهما دون الآخر جائز بالاتفاق وانما الخلاف فيما اذا أجمعوا على قولين في مسئلة لا في مسئلتين (قوله وأما فيما لم يتفقوا عليه فلا) لان الادلة لم تقم على ذلك (قوله كما لو اختلفوا هم) أي أهل العصر الاول على قولين فان المسئلة اجتهادية ثم اذا أجمعوا أي أهل ذلك العصر على قول ثالث لم تبق اجتهادية وقد تقدم في آخر مسئلة التابعي المجتهد بأن تسويغ الصحابة اجتهادهم معهم انما كان مع اختلافهم (قوله لو لم يكن جائزا لانكر) لان عادة السلف ترك السكوت على الباطل ولو أنكر لنقل لتوفر الدواعي على مثله قال العلامة هذه الشبهة انما ترد على الاكثرين والجواب انما يتم على رأي القائلين بالفصل وأما جواب الاكثرين فهو أنه يجوز أن يكون احداث القول الثالث قبل استقرار الصحابة على القولين أو بعده لكن المخالفة انما وقعت وقت اتفاقهم على القولين فلم يلزم مخالفة الاجماع فلم ينكر ولو سلم فلا نسلم توفر الدواعي بحيث يلزم النقل البتة (قوله مؤول فيما اتفقوا) والالزم يعني أن المراد التهديد على اتباع سبيل غير ما اتفقوا عليه وليس هذا الاحداث تأويل ليكون من صور محل النزاع بل هو ابتداء تأويل من السلف لئلا يلزم مخالفة الضرورة والمنفق عليه الا أنه يرد اعتراضه بأن ههنا للمؤمنين سبيلا هو استدلالهم وتأويلهم السابق فاحداث الآخر يكون اتباعا لغيره وأما في الواقعة المتجددة فاحداث القول احداث السبيل لا اتباع لغير سبيلهم اذ لا سبيل لهم فيها

والالزم المنع فى كل متجدد قالوا يأمرون بالمعروف قلنا معارض بقوله وينهون عن المنكر فلو كان منكرا لنهوا عنه) أقول اذا استدل أهل العصر بدليل أو أولوا تأويلا فهل لمن بعدهم احداث دليل أو تأويل آخر لم يقولوا به الاكثرون على أنه جائز وهو المختار ومنعه الاقلون هذا اذا لم ينصوا على بطلانه وأما اذا نصوا فلا يجوز اتفاقا لنا قول بالاجتهاد ولا مخالفة فيه لاجماع لان عدم القول ليس قولا بالعدم فكان جائزا وأيضا لو لم يكن جائزا لأنكر لما وقع واللازم باطل وذلك أن المتأخرين فى كل عصر لم يزالوا يستخرجون الادلة والتأويلات المغايرة لما تقدم شائعا ذائعا ولم ينكر عليهم والا لنقل بل يتمدحون به و يعدون ذلك فضلا قالوا أولا واتبع غير سبيل المؤمنين لان سبيل المؤمنين ما تقدم وهذا غيره فلا يجوز بالآية الجواب أنه وان كان ظاهرا فيما ذكرتموه لكنه مؤول بأن المراد واتبعوا غير ما اتفقوا عليه لاما لم يتعرضوا له والا لزم المنع عن الحكم فى كل واقعة تتجدد وانه باطل بالضرورة والاتفاق وقد يفرق بأن ما نحن فيه سبيل لهم ولا سبيل لهم هنالك قالوا ثانيا قال الله تعالى يأمرون بالمعروف والمعروف عام لانه مفرد محلى باللام فيأمرون بكل معروف فلا يكون معروفا والالا مروا به فلا يجوز المصير اليه والجواب المعارضة بقوله و ينهون عن المنكر فلو كان منكرا لنهوا عنه بعين ما ذكرتم واللازم منتف قال ﴿مسئلة﴾ اتفاق العصر الثانى على أحد قولى العصر الاول بعد أن استقر خلافهم قال الاشعرى وأحمد والامام والغزالى رحمهم الله ممتنع وقال بعض المجوزين حجة والحق أنه بعيد الا فى القليل كالاختلاف فى أم الولد ثم زال وفى الصحيح أن عثمان رضى الله عنه كان ينهى عن المتعة قال البغوى ثم صار اجماعا الاشعرى العادة تقضى بامتناعه وأجيب بمنع العادة وبالوقوع قالوا لو وقع لكان حجة فيتعارض الاجماعان لان استقرار اختلافهم دليل اجماعهم على تسويغ كل منهما وأجيب بمنع الاجماع الاول ولو سلم فمشروط بانتفاء القاطع كما لو لم يستقر خلافهم المجوز وليس بحجة لو كان حجة لتعارض الاجماعان وقد تقدم قالوا لم يحصل الاتفاق وأجيب بانه يلزم اذا لم يستقر خلافهم قالوا لو كان حجة لكان موت الصحابى المخالف يوجب ذلك لان الباقى كل الامة الاحياء وأجيب بالالتزام والاكثر على خلافه الآخر لو لم يكن حجة لأدى الى أن تجتمع الامة الاحياء على الخطا والسمعى يأباه وأجيب بالمنع والماضى ظاهر الدخول لتحقق قوله بخلاف من لم يأت) أقول اذا اختلف أهل العصر الاول على قولين واتفق أهل العصر الثانى على أحدهما بعد ما استقر خلافهم وقال كل بمذهب فقد اختلف فيه فقال الاشعرى وأحمد والامام والغزالى انه يمتنع حصوله وجوزه بعضهم ثم اختلف فيه فقال بعضهم حجة و بعضهم ليس بحجة والحق أنه بعيد الا فى القليل من المسائل يعنى أنه وان بعد فلا يمتنع مثله وقد يقع قليلا أما بعده فلانه لا يكون الا عن جلى و يبعد غفلة المخالف عنه وأما أنه قد وقع فكاختلاف الصحابة فى بيع أمهات الاولاد ثم أجمع من بعدهم على المنع منه وفى الصحيح أن عمر كان يمنع

(قوله والجواب المعارضة) والحل بعد تسليم العمومين أن الامر بالمعروف والنهى عن المنكر انما يكون بعد العلم بهما وأما بدون العلم فلا (قوله الا فى القليل) من المسائل هذا هو الظاهر من وضع التمثيل ببيع أمهات الاولاد وما ذكر فى الصحيح وأكثر الشارحين على أن المراد الا فى المخالف القليل فان قيل هذا الاتفاق انما يكون عن جلى أو قاطع ويمتنع عادة غفلة الكثير عنه بخلاف ما اذا كان المخالف قليلا قلنا فانه ليس حينئذ مما غفل عنه الكثير وربما يعترض على ما ذكره المحقق بمنع بعد غفلة المخالف عن ذلك الجلى مطلقا بل اذا كان كثيرا (قوله ثم أجمع من بعدهم على المنع منه) اعترض الآمدى بأن مذهب على رضى الله عنه جواز بيعهن وهو لم يزل بل عليه جميع الشيعة وهو أحد قولى الشافعى والجواب أن هذا انما يرد لو لم يكن عصر اخاليا عن مجتهد قائل بجوازه وفى شرح السنة ما يشير الى أنه وقع الاتفاق من على أيضا على عدم جواز بيعهن (قوله وفى الصحيح أن عمر) فى نسخ المتن أن عثمان وجمهور الشارحين على أن المراد نكاح المتعة وهو أن تنكح المرأة الى مدة فاذا انقضت بانت وأن قول البغوى هو أن تحريمه صار اجماعا على ما قال فى شرح السنة اتفق العلماء على تحريم نكاح المتعة وهو كالاجماع بين المسلمين وذهب بعضهم الى أن قوله ثم صار اجماعا من كلام المصنف وقول البغوى هو أن فى الخبر الصحيح أن عثمان كان ينهى عن المتعة وهو بعيد جدا وليس يوجد هذا فى شئ من كتب البغوى والمذكور فى كتاب الصحيح وشرح السنة أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء رواية عن على رضى الله عنه وغيره من الصحابة وليس فيهما أن عثمان أو عمر كان ينهى عن ذلك فذهب الشارح المحقق الى أن المراد متعة الحج وهو الحق لما ذكر فى صحيح البخارى أن مروان بن الحكم قال شهدت عثمان وعليا رضى الله عنهما وعثمان ينهى عن المتعة وأن يجمع بينهما فلما رأى على أهل بهما لبيك بعمرة وحجة قال ما كنت لأدع سنة النبى بقول واحد وأن سعيد بن المسيب قال اختلف على وعثمان وهما بعسفان فى المتعة فقال على ما تريد أن تنهى عن أمر فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما رأى ذلك على رضى الله عنه أهل بهما جميعا وقال الامام البغوى

عن المتعة أى متعة الحج الى العمرة قال البغوى ثم صار اجماعا أى صار جوازه مجمعا عليه قال الاشعرى العادة تقضى بامتناع الاتفاق على ما استقر فيه الخلاف اذ لا يزال احدى الطائفتين تصر على مذهبها الجواب منع قضاء العادة فيه ولو امتنع لم يقع وقد وقع المانعون لوقوعه قالوا لو وقع كان حجة لتناول الادلة له فيتعارض الاجماعان اجماع هؤلاء على عدم تسويغ الآخر واجماع الاولين على تسويغ كل منهما وأنه محال عادة والجواب لا نسلم الاجماع الاول أى اتفاق الاولين على تسويغ كل منهما اذ كل فرقة تجوز ما تقول به وتنفى الآخر ولو سلم فربما أجمعوا على تسويغ كل منهما ما لم يوجد قاطع يمنع ذلك وقد وجد القاطع وهو الاجماع فلا تعارض وهذا كما لو لم يستقر خلافهم اذ فى زمن الخلاف يجوزون الاخذ بكل واحد وما ذكرتم يجرى فيه بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا ولهم أن يفرقوا بأن ذلك تجويز ذهنى بأنه يمكن أن يكون ما يجب العمل به هذا وذلك مع تجويز أن يظهر بطلان أحدهما وهذا تجويز وجودى بمعنى أنه يجوز العمل بهما معا والمجوزون لوقوعه المانعون لحجيته قالوا أولا لو كان حجة لتعارض الاجماعان وقد تقدم تقريرا وجوابا قالوا ثانيا لم يحصل اتفاق الامة لان فيه قولا مخالفا لان القول لا يموت بموت صاحبه فلا اجماع الجواب أنه منقوض بما اذا لم يستقر خلافهم فانه يجرى فيه وهو حجة اتفاقا وقد يجاب بأن ما لم يستقر عليه رأى فليس قولا لأحد عرفا قالوا ثالثا لو كان حجة لكان موت بعض الصحابة المخالفين للنافين القائلين بقول واحد يوجب ذلك أى اجماعا وحجة وذلك لان الباقين كل الامة الاحياء فى ذلك العصر وهو المعتبر اذ لا عبرة بالميت واللازم باطل اتفاقا الجواب الالتزام بحقية اللازم وان كان الاكثر على خلافه وأما على رأى الاكثر فالجواب أن قول النافين قول من قد خولف فى عصرهم بخلاف صورة النزاع والمخالف الآخر وهو القائل بحجيته قالوا لو لم يكن حجة لأدى الى أن يجتمع كل الامة الاحياء فى عصر على الخطا واللازم منتف للادلة السمعية والجواب بمنع انتفاء اللازم لان الاحياء ليسوا كل الامة ومن مضى من الامة ظاهر الدخول فى الامة لان له قولا محققا لا يموت بموته فان قلت فليدخل من لم يأت أيضا قلنا الفرق ظاهر فان من لم يأت لا هو متحقق ولا قوله فلا عبرة به قال ﴿مسئلة اتفاق العصر عقيب الاختلاف

فى شرح السنة هذا الاختلاف محكى وأكثر الصحابة على جوازهما واتفقت الامة عليه وقال أيضا اتفقت الامة فى الحج والعمرة على جواز الافراد والتمتع والقران فظهر أن الصواب أن عثمان كان ينهى على ما فى المتن دون عمر على ما فى الشرح وكأنه اعتبر ما روى أن عمر رضى الله عنه كان يقول ثلاث كن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا أحرمهن وأنهى عنهن متعة الحج ومتعة النكاح وحى على خير العمل وما ذكر فى شرح السنة أنه روى عن عمر النهى أيضا لكن على هذا لا يكون المراد كتاب الصحيح اذ لا يوجد هذا فيه ثم فى قوله متعة الحج الى العمرة حزازة والصواب متعة العمرة الى الحج قال الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج وهو أن يحرم من مسافة القصر من الحرم بالعمرة من ميقات ثم بعد الاتيان بأعمال العمرة يحرم بالحج فى تلك السنة من مكة بلا عود الى ميقات (قوله ولهم) أى للمانعين (أن يفرقوا) بين التجويزين بأن تجويز الاخذ بكل واحد قبل استقرار الخلاف تجويز ذهنى بمعنى أن العقل يجوز أن يكون ما يجب العمل به هذا كما يجوز أن يكون ذلك مع تجويز أن يظهر بطلان أحدهما بالكلية وحقية الآخر على القطع بخلاف التجويز بعد استقرار الخلاف فانه وجودى بمعنى أن للعامل أن يعمل بهذا كما أن له أن يعمل بذلك وأن تعمل طائفة بهذا وطائفة بذلك بحيث جاز ظهور بطلان العمل بأحدهما جاز الاتفاق على الطرف الآخر وحيث لم يجز لم يجز (قوله لتعارض الاجماعان) أى الاجماع على جواز الاخذ بكل من القولين والاجماع على تعين أحدهما وتحقيق الجواب أى جواب الاخذ بكل منهما مشروط بعدم ظهور القاطع فى أحدهما وهذا الشرط لا يوجد بعد تحقق الاجماع الثانى لكونه قاطعا (قوله قالوا ثانيا) صريح المتن أن هذا دليل ثان وان كان ظاهره نقضا ومنعا لما سبق من تعارض الاجماعين وحاصله أن اتفاق العصر الثانى ليس اتفاق كل الامة لبقاء القول المخالف وان لم يبق قائله فلا يكون اجماعا فلا يكون حجة لان الحجة عندهم ما لا يكون له مخالف ولو نادرا والجواب أنه لو صح هذا لزم أن لا يكون اتفاقهم قبل استقرار الخلاف حجة لبقاء القول المخالف وقد يدفع هذا الجواب بأنه لا قول لاحد قبل استقرار الخلاف اذ يقال عرفا لم يقولوا بشئ بل بقوا متوقفين فلا يتحقق مع الاتفاق قول مخالف وذلك لان معنى عدم استقرار الخلاف أن يكون خلافهم وأقوالهم على طريق البحث عن المأخذ كما جرت به عادة النظار قبل اعتقاد حقية من الطرفين (قوله بخلاف صورة النزاع) فانه قول جماعة لم يخالفهم فى عصرهم أحد اذ بحث المخالف انما كان فى العصر السابق ومبنى ذلك على أن لا عبرة بالميت وأن القول يموت بموت صاحبه والا فالمخالف وهو القول موجود فى عصرهم واذا لم يعتبر بالميت فقد تم الالزام والحاصل أنه ان اعتبر بالميت لم يتم الجواب وان لم يعتبر لم يتوجه الجواب لعدم القدح فى شئ من المقدمات

(قوله وكل من اعتبر) يعني لما وقع منهم الاتفاق في العصر الذي استقر فيه الاختلاف لم يكن اختلافهم اجماعا على تجويز الاخذ بكل من القولين لعدم انقراض العصر فلم يكن اتفاقهم رفعا لجمع عليه (قوله على حكم ما) متعلق بقوله خبرا أو دليلا وقوله راجحا صفة لكل منهما ومعنى الرجحان عدم المعارض له على ماصرح به في المنتهى يعني معارضا يساويه و يكافئه وهذا الاينافي قوله اذا لم يعملوا على وفقه لمعارض لان معناه مادل على نفي ذلك الحكم وان كان مرجوحا وكأنه أراد بدليل القياس والاجتهاد وما يفيد العلم القطعي فلا يتناول الخبر وقوله فيكون خطأ منصوب على أنه جواب النفي أي اذا عملوا على وفق الخبر أو الدليل

الاختلاف اجماع وحجة وليس ببعيد وأما بعد استقراره فقيل ممتنع وقال بعض المجوزين حجة وكل من اشترط انقراض العصر قال اجماع وهي كالتي قبلها الا أن كونه حجة أظهر لانه لاقول لغيرهم على خلافه) أقول اذا اختلف أهل العصر ثم اتفقوا هم بعينهم عقيب الاختلاف من غير أن يستقر الخلاف فاجماع وحجة وأنه ليس ببعيد وأما بعد استقرار الخلاف فقيل انه ممتنع وقيل انه جائز والمجوزون قد اختلفوا فقيل حجة وقيل ليس بحجة وكل من اعتبر في الاجماع انقراض العصر جوزه وقال انه اجماع اذا انقرض عصرهم وهذه المسئلة كالتي قبلها استدلالا وجوابا الا أن كونه حجة ههنا أظهر مما قبلها لان ههنا لاقول لغيرهم مخالفا لهم وقولهم بعد ظهور خطئه والرجوع عنه لم يبق معتبرا فهو اتفاق كل الامة بخلاف ماقبلها فانه اذا اعتبر من خالفهم من الموتى فهم بعض الامة قال ﴿مسئلة اختلفوا في جواز عدم علم الامة بخبر أو دليل راجح اذا عمل على وفقه المجوز ليس اجماعا كما لو لم يحكموا في واقعة النافي اتبعوا غير سبيل المؤمنين) أقول هل يجوز أن لا يعلم جميع أهل العصر خبرا أو دليلا راجحا على حكم ما أما اذا لم يعملوا على وفقه لمعارض فلا لانه اجتماع على الخطا وأما اذا عملوا على وفقه مصيبين في الحكم فقد اختلف في جوازه فقال المجوز ليس باجماع على عدمه فيكون خطأ فان عدم القول غير القول بالعدم وذلك كما لم يحكموا في واقعة فانه لا يكون قولا بعدم الحكم فيها وقال النافي للجواز الدليل الراجح هو سبيل المؤمنين وقد عملوا بغيره فقد اتبعوا غير سبيل المؤمنين الجواب تأويله بما اتفقوا فيه كما تقدم وقد يقال ليس هو سبيل المؤمنين بل من شأنه أن يكون سبيلهم قال ﴿مسئلة المختار امتناع ارتداد كل الامة سمعا لنا دليل السمع واعترض بأن الارتداد يخرجهم وردبأنه يصدق أن الامة ارتدت وهو أعظم الخطا) أقول يمتنع ارتداد كل الامة في عصر من الاعصار سمعا وان جاز عقلا وقال بعضهم يجوز لنا أدلة الاجماع السمعية لانه اجتماع على الضلالة فان الردة ضلالة وأي ضلالة وقد اعترض عليه بأن الردة تخرجهم عن أن تتناولهم تلك الادلة لانهم اذا ارتدوا لم يكونوا أمة والجواب أنه يصدق أن أمة محمد عليه الصلاة والسلام ارتدت قطعا وهو أعظم الخطا فيمتنع قال ﴿مسئلة مثل قول الشافعي رضي الله عنه ان دية اليهودي الثلث لا يصح التمسك بالاجماع فيه قالوا اشتمل الكامل والنصف عليه قلنا فأين نفي الزيادة فان أبدى مانع أو نفي شرط أو استصحاب فليس من الاجماع في شئ) أقول قد ظن بعض الناس أن قول الشافعي رحمه الله دية اليهودي هو الثلث يصح التمسك فيه بالاجماع لان الامة لا تخرج عن القائل بالكل وبالنصف وبالثلث فالكل قائلون بالثلث وهو ليس بصحيح لان قوله يشتمل على وجوب الثلث ونفي الزائد والاجماع لم يدل على نفي الزائد بل على وجوب الثلث فقط وهو بعض المدعى ولابد في نفي الزيادة من دليل آخر فان أبدى وجود مانع أو انتفاء شرط أو عدم الادلة فيستصحب الاصل أو غير ذلك فليس من الاجماع في شئ فلم يكن اثباته بالاجماع وهو

لكن بدليل آخر من غير اطلاع على ذلك الخبر أو الدليل فهذا ليس اجماعا على عدمه ليكون خطأ (قوله وقد عملوا بغيره) أي غير ذلك الدليل الراجح الذي هو سبيل المؤمنين وان كان عملهم على وفقه فان مجرد موافقة الحكم للدليل ليس اتباعا له بل اذا أخذوه منه والجواب أن السبيل الذي يحرم اتباع غيره هو ما اتفقوا فيه وهذا الدليل الراجح ليس كذلك وقد يقال أيضا ان هذا الراجح انما يكون سبيلا للمؤمنين اذا سلكوه وعملوا به وأما قبل ذلك فهو بصدد أن يصير سبيلا لهم وبهذا التقرير سقط ماذكره العلامة في تقرير الدليل الثاني من أنه لو جاز عدم علمهم بالراجح لحرم عليهم تحصيل العلم به لان عدم العلم حينئذ يكون سبيل المؤمنين والعلم غيره فيحرم طلبه وتحصيله فاعترض بان عدم العلم ليس سبيلا بل السبيل ما اختاره

الا نسان من قول أو عمل (قوله قطعا) يعني يصدق ذلك قطعا وذلك أن الحكم بالشئ على الشئ قد يكون باعتبار ثبوته له فيمتنع تنافي وصفي الموضوع والمحمول فلا يصح الامة مرتدة الا مجازا باعتبار كونهم أمة فيما مضى وقد يكون باعتبار حدوثه له فلا يمتنع فيصح ارتدت الامة حقيقة فيلزم الاجماع على الخطا وتحقيق ذلك أن زوال اسم الامة عنهم لما كان بارتدادهم كان متأخرا عن الارتداد بالذات فعند حصول الارتداد وحدوثه صدق عليهم الاسم حقيقة فتتناولهم الادلة السمعية (قوله فيستصحب الاصل) وهو براءة الذمة وعدم وجوب الشئ مالم يقم الدليل (قوله أو غير ذلك) كدليل من نص أو قياس على عدم وجوب الزائد

(قوله فالقطعي أولى) لان الضرر في مخالفة المقطوع أكثر واحتمال الغلط لا يقدح في وجوب العمل كما في خبر الواحد (قوله وقد تمنع) اعترض على الدليل الثاني أولا بمنع عموم الظاهر وثانيا بأنه لا دلالة على وجوب العمل وثالثا بما ذكره الشارح وهو أنا لا نسلم أن الاجماع المنقول بخبر الآحاد يفيد الظن اذ يبعد اطلاع الناقل الواحد على اجماعهم من غير أن يطلع عليه غيره فانه أمر مشهور متعلق بجمع كثير ليس كالاخبار (قوله أنهما من قبيل الظواهر) أما الاول فلانه قياس على خبر الواحد والقياس ظاهر ظني وأما الثاني أعني قوله عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر فلانه خبر واحد بصيغة العموم والظهور كونه من قبيل الظواهر لم يتعرض له (قوله والمعترض مستظهر من الجانبين) قال العلامة يعني من جانبي النافي والمثبت لوجوب العمل بالاجماع المنقول بالآحاد أما من جهة النافي فيمنع أن كل ظني موجب وأما من جهة المثبت فيمنع ثبوت امتناع ثبوت الاصل بالظواهر ومثل هذا الاستظهار جار في أكثر المسائل اللهم الا أن يقال المراد أن المعترض مستظهر في الاعتراض على الدليل الثاني من جانب من يشترط القطع في الاصول ومن لا يشترط لانه ان شرط منع اعتباره فيه وان لم يشترط منع دلالة الحديث عليه بناء على منع كون الكلام للعموم وما ذكره المحقق سديد وحاصله أن اشتراط القطع في الاصول ولا اشتراطه في محل التوقف لان أدلة الاثبات والنفي ضعيفة ووجوه المنع والدفع قوية هذا ولكن ظاهر كلام الاصول أن المراد بالجانبين جانبا المستدل على الاثبات والمستدل على النفي في مسئلة ثبوت الاجماع بخبر الواحد قال الآمدي وبالجملة المسئلة دائرة على اشتراط قطعية دليل الاصل وعدمه فمن اشترط منع كون خبر الواحد مفيدا في نقل الاجماع ومن لم يشترط لم يمنع والظهور في هذه المسئلة للمعترض من الجانبين دون المستدل (قوله هكذا أفهم هذا الموضع) انما قال ذلك لان ظاهر كلام المتن والشروح وأحكام الآمدي طريق أن في المسئلة ثلاثة مذاهب الاول التكفير مطلقا الثاني عدم التكفير مطلقا الثالث وهو المختار التفصيل بأن حكم الاجماع ان كان مما علم كونه من الدين بالضرورة فانكاره يوجب الكفر والا فلا ولا خفاء في أنه لا يتصور من المسلم القول بأن انكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب الكفر فلذا قال في المنتهى أما القطعي فكفر به بعض وأنكره بعض والظاهر أن نحو العبادات الخمس والتوحيد مما لا يختلف وهو صريح في أن اطلاقه انما هو في غير ما علم بالضرورة كونه من الدين لكن جعل الثالث على هذا التقرير مذهبا ليس على ما ينبغي

المدعى قال ﴿مسئلة يجب العمل بالاجماع المنقول بخبر الآحاد وأنكره الغزالي لنا نقل الظني موجب فالقطعي أولى وأيضا نحن نحكم بالظاهر قالوا اثبات أصل بالظاهر قلنا المتمسك الاول قاطع والثاني يبتني على اشتراط القطع والمعترض مستظهر من الجانبين) أقول الاجماع المنقول بخبر الآحاد هل يجب العمل به الحق أنه يجب وأنكره الغزالي و بعض الحنفية لنا نقل الدليل الظني الدلالة كالخبر الواحد يجب العمل به قطعا فنقل الدليل القطعي الدلالة أولى بأن يجب العمل به ولنا أيضا أنه عليه الصلاة والسلام قال نحن نحكم بالظاهر ويدخل فيه ذلك لظهوره وافادته الظن وقد تمنع افادة الظن لبعد اطلاعه على اجماعهم دون غيره كما نقلناه عن أحمد قالوا على هذين الدليلين أنهما من قبيل الظواهر لانه قياس على خبر الواحد وقد أردتم اثبات أصل كلي به وهو العمل بالاجماع المظنون ثبوته والاصول لا تثبت بالظواهر لوجوب القطع في العمليات والجواب ان تمسكنا بالمتمسك الاول فهو قاطع لانه اثبات له بالطريق الاولى وأنه قطعي وان تمسكنا بالثاني فلاشك أنه ظاهر فتنبني صحته على أنه هل يشترط القطع في الاصول أم لا وعليه دلائل واعتراضات مشكلة من الجانبين وسواء استدل المستدل على عدم اشتراطه أو على اشتراطه فالقوة للمعترض لضعف الادلة وهذا معنى قوله والمعترض مستظهر من الجانبين قال ﴿مسئلة انكار حكم الاجماع القطعي ثالثها المختار أن نحو العبادات الخمس يكفر) أقول انكار حكم الاجماع الظني ليس بكفر اجماعا وأما القطعي ففيه مذاهب أحدها كفر ثانيها ليس بكفر ثالثها وهو المختار أن نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من الدين يوجب الكفر اتفاقا وانما الخلاف في غيره والحق أنه لا يكفر هكذا أفهم هذا الموضع فانه مصرح به في المنتهى قال ﴿مسئلة التمسك بالاجماع فيما لا تتوقف صحته عليه صحيح كرؤية البارئ ونفي الشريك ولعبد الجبار في الدنيوية قولان لنا دليل السمع) أقول لا يصح التمسك بالاجماع فيما تتوقف حجية الاجماع عليه كوجود البارئ وصحة الرسالة ودلالة المعجزة لانه دور وأما غيره فان كان دينيا صح اتفاقا كرؤية البارئ ونفي الشريك وان كان دنيويا صح خلافا للقاضي عبد الجبار من المعتزلة فان له فيه قولين وذلك كالآراء والحروب لنا دليل السمع فانه عام لا يفرق بينهما قال (ويشترك الكتاب والسنة والاجماع في السند والمتن فالسند الاخبار عن

﴿مباحث الخبر﴾

(قوله فالخبر) لما كان الاخبار بالخبر أشار الى بيان مدلوله ثم تحقيق مفهومه فمدلوله قول مخصوص سيجيء بيان خصوصيته الا أن القول يطلق بالاشتراك على اللفظ وعلى المعنى الذى فى النفس كما قيل زورت فى نفسى مقالة فالخبر قد يكون لفظيا وقد يكون نفسيا وقد أطلق على الاول الصيغة تمييزاله عن النفسى الذى هو المعنى وان كان غالب استعمال الصيغة فى المفردات وتوهم بعض الشارحين أن المراد أن الخبر اسم لقول له صيغة ومعنى مخصوصان والحق ماذكره المحقق وهو الموافق للاصل (قوله ويجاب عنه) لاخفاء فى الجواب عن هذا الاعتراض وعن أصل الاستدلال أما الاول فلأن ضرورية تصورما أو تصديق ما لا تنافى كسبية التصديق بكون هذا التصور أو التصديق ضروريا لتغاير محل الضرورة والاكتساب وأما الثانى فلأنه مبنى على كون تصور هذا الخبر بحقيقته ضروريا أو كون مطلق الخبر ذاتياله لا عرضيا وكلاهما ممنوع وانما احتاج الشارح الى زيادة التحقيق والتدقيق ليكون على محاذاة ما فى المتن أما الاول فحاصل كلامه فيه أن الضرورى هو حصول العلم بماهية الخبر والاستدلال كيفية له هى كون هذا العلم ضروريا ولا منافاة وانما المنافاة أن يكون الحصول ضرورة ثم يستدل عليه نفسه فضمير كونه وحصوله للعلم ولم يتعرض لمتعلق العلم أعنى ماهية الخبر ليعم البيان كل ضرورى يستدل على ضروريته وزعم العلامة أنه أورد البيان فى العلم ليقاس عليه الخبر وبعضهم أن ضمير كونه وحصوله للخبر يعنى أن الضرورى هو حصول الخبر والاستدلالى هو العلم بكونه ضروريا وأما الثانى فقد اختلف كلامهم فيه جدا فتردد الشارح العلامة فى اللفظ فجعله تارة لا بتصوره بالباء الجارة أى يحصل ضرورة غير مقرون بتصوره ولا بتقدم تصوره وتارة ولا يتصوره على لفظ المضارع وحينئذ فى بعض النسخ أو تقدم تصوره على لفظ المصدر المنصوب عطفا على الضمير المنصوب فى يتصوره وفى البعض أو يتقدم تصوره على لفظ المضارع عطفا على المنفى أى لا يتقدم تصوره وجعل حاصل المعنى أنه ان أريد ان كل أحد يتصوره بالضرورة هذا الخبر الخاص فممنوع وان أريد أنه يعلم بالضرورة حصوله فغير مفيد اذ لا يلزم من حصول أمر تصوره ولا تقدم تصوره ثم استشعر سؤالا وهو أنه اذا لم يكن المعلوم بالضرورة هو تصور هذه القضية فما هو فأجاب بأنه ثبوت القضية أو نفيها وثبوتها غير تصورها قال فى المنتهى ولذلك يقام الدليل على ثبوتها لا على تصورها وأما تقريرات الشروح الاخر فمنها أن الخبر الخاص يجوز أن يحصل ضرورة ولا يكون تصوره متقدما ومنها أن العلم بالخبر الخاص لا يتوقف على العلم بحقيقة مطلق الخبر بل على العلم بحصوله ويجوز أن يعلم حصوله ولا يكون متصورا بحقيقته اذ لا يلزم من العلم بحصول أمر تصور ذلك الامر بحقيقته أو تقدم تصوره على العلم بثبوته والمعلوم ضرورة من القضية الخبرية ثبوت نسبة خبرية أو نفيها وثبوت تلك النسبة ونفيها غير تصور حقيقتها ومنها أن الذى علم بالضرورة حصول الخبر الخاص لا تصوره ولا يلزم من حصول شئ تصوره أو تقدم تصوره ثم استشعر أن العلم بحصول الخبر تصوره فأجاب بأن المراد بحصول الخبر ثبوت النسبة أو نفيها وكل واحد منهما غير التصور

طريق المتن والخبر قول مخصوص للصيغة والمعنى فقيل لا يحد لعسره وقيل لانه ضرورى من وجهين الاول أن كل واحد يعلم أنه موجود ضرورة فالمطلق أولى والاستدلال على أن العلم ضرورى لا ينافى كونه ضروريا بخلاف الاستدلال على حصوله ضرورة ورد بأنه يحصل ضرورة ولا تصوره أو يتقدم تصوره والمعلوم ضرورة ثبوتها أو نفيها وثبوتها غير تصورها الثانى التفرقة بينه وبين غيره ضرورة وقد تقدم مثله قال القاضى والمعتزلة الخبر الكلام الذى يدخله الصدق والكذب واعترض بأنه يستلزم اجتماعهما وهو محال لا سيما فى خبر الله أجاب القاضى بصحة دخوله لغة فورد أن الصدق الموافق للخبر والكذب نقيضه فتعريفه به دور ولا جواب عنه وقيل التصديق أو التكذيب فيرد الدور وأن الحد بأى أو وأجيب بأن المراد قبول أحدهما وأقربها قول أبى الحسين كلام يفيد بنفسه نسبة قال بنفسه ليخرج نحو قائم لان الكلمة عنده كلام وهى تفيد نسبة مع الموضوع ويرد عليه بأن قم ونحوه فانه كلام يفيد بنفسه نسبة اما أن القيام منسوب واما لان الطلب منسوب والاولى الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية ويعنى الخارج عن كلام النفس فنحو طلبت القيام حكم بنسبة لها خارجى بخلاف قم ويسمى غير الخبر انشاء وتنبيها ومنه الامر والنهى والاستفهام والتمنى والترجى والقسم والنداء) أقول قد بحث عن الكتاب والسنة والاجماع باعتبار ما يختص بكل واحد من المسائل ثم ان الثلاثة تشترك فى السند والمتن فالمتن ما تضمنه الثلاثة من أمر ونهى وعام وخاص ومجمل ومبين ومنطوق ومفهوم ونحوها والسند هو الاخبار عن طريق المتن من تواتر أو آحاد مقبول أو مردود ولا شك أن الطريق الى الشئ مقدم عليه طبعا فقدمه وضعا فالخبر نوع مخصوص من القول ويقال للصيغة وهو قسم من الكلام اللسانى وللمعنى وهو قسم من الكلام النفسانى ثم اختلف فى تحديده فقيل لا يحد لعسره وقد تقدم مثله فى العلم وقيل لانه ضرورى من وجهين أحدهما أن كل أحد يعرف أنه موجود وهذا خبر خاص واذا كان الخبر المقيد ضروريا فالخبر المطلق الذى هو جزؤه أولى أن يكون ضروريا وربما يقال الاستدلال على كونه ضروريا ينافى كونه ضروريا لان الضرورى لا يقبل الاستدلال ويجاب عنه بأن كون العلم ضروريا كيفية لحصوله وأنه يقبل الاستدلال عليه

فاعترض بأن كون حصول الخبر غير تصوره لا ينفي كون العلم بحصول الخبر نفس تصوره وهذا لا يمكن نفيه ولما كان حال الشروح ماترى حاول المحقق تقريره على وجه يلاحظ فيه جانب اللفظ ويحافظ على فوائد المقدمات وحاصله اثبات التغاير بين حصول الخبر وتصوره وأن الضروري هو الحصول دون التصور والمتنازع هو التصور دون الحصول على وفق ماسبق في العلم الا أنه جعل ههنا تقدم التصور على الحصول دليل الانفكاك باعتبار انعطاف أو بتقدم على النفي أعني لا يتصوره وأنت خبير بأنه لا وجه حينئذ لذكر التقدم بل ينبغي أن يقال أو يتصوره ولا يحصل كما قال يجوز أن يحصل ولا يتصور ولو جعله عطفا على المنفي أعني يتصوره ليكون المعنى يجوز أن يحصل أمر من غير أن يتحقق تصوره أو تقدم تصوره لكان موافقا لما سبق وانما جعل النسبة التامة التي في القضية ماهية الخبر لكونها الجزء الاخير الذي لا تنفك عنها الماهية وكونها العمدة فيما يرجع الى الخبر من الايجاب والسلب والصدق والكذب ونحو ذلك وقوله نسبة الوجود اليه أي الى كل واحد ممن يعلم أنه موجود اشارة الى مضمون الخبر الذي ادعى المستدل أنه ضروري وقوله وهو غير تصور النسبة تفسير لقوله في المتن وثبوتها غير تصورها ولهذا يجعل الضمير عائدا الى نسبة الوجود اليه اثباتا وتذكيره بالنظر الى الخبر أو الى كون النسبة في معنى الاثبات لكن المقصود أن العلم بهذه النسبة غير تصورها والا فلا خفاء في أن نفس النسبة والثبوت غير التصور فصار الحاصل أن الضروري هو العلم بحصول النسبة لا تصورها وانما قال في المتن والمعلوم ضرورة ثبوتها أو نفيها ليعم علم كل أحد بأنه موجود وانه ليس بمعدوم الا أن الشارح اقتصر على ذكر الاثبات لانه المذكور في الاستدلال كما اقتصر المصنف عليه في قوله وثبوتها غير تصورها بقي ههنا بحث وهو أن عطف قوله وقد يتقدم تصوره حصوله على قوله قد يحصل ولا يتصور يقتضي أن يكون له دخل في عدم استلزام حصول أمر تصوره وليس كذلك بل هو انما يفيد عدم استلزام تصور أمر حصوله تحقيقا لكمال التغاير بالانفكاك من الجانبين فينبغي أن يجعل عطفا على لا يلزم فليتأمل هذا غاية ما تيسر لي من تقرير هذا المقام ومن الغرائب ما وقع لبعض الناظرين في هذا الشرح أن قوله والمعلوم ضرورة نسبة الوجود أي الوجود الخارجي اليه أي الخبر وهذا الوجود غير تصور النسبة لكونها عبارة عن الوجود الذهني (قوله ثانيهما التفرقة) وحاصله أنا نميز بالضرورة بين الخبر وبين غيره من أقسام الطلب والانشاآت الغير الطلبية وهذا يستلزم أن تكون تصورات هذه الامور ضرورية وجوابه المنع فان غاية ماذكرتم بداهة التصديق بأن هذا مغاير لذاك وهو لا يستدعي تصوراتها بحقائقها وهذا ما قال في المنتهى لو كان العلم غير ضروري لما فرق بينه وبين غيره ضرورة ثم قال ورد بالمنع فلا يلزم من الفرق بين أمرين ضرورة تصورهما ضرورة ثم قال في بحث الخبر الثاني التفرقة بينه وبين غيره ضرورة وقد تقدم مثله اشارة الى ماذكر في العلم ولما لم يذكر في المختصر هذا الدليل الثاني في بحث العلم حمل جمهور الشارحين كلامه في هذا المقام من المختصر على أنه غفل فظن أنه قد ذكر هذا السؤال والجواب في العلم كما في المنتهى وذهب بعضهم الى أنه اشارة الى ماذكر في جواب الاستدلال السابق من أن العلم بحصول أمر لا يتوقف على تصور حقيقته فههنا أولى أن لا يتوقف العلم بحصول التفرقة بين هذه الحقائق على تصوراتها فاستحسنه المحقق الا أنه جعل ناظرا الى ماذكر من أن المعلوم ضرورة حصول النسبة لا تصورها وكل أحد يميز بين حصول النسبة الخبرية وبين حصول النسبة الطلبية وهو غير تصورها فيكون اللازم أن حصولها ضروري والمتنازع تصورها وأنت خبير بأن المتصف حقيقة بالضرورة والاكتساب هو العلم لا الحصول العيني فينبني على أن العلم بحصولها غير تصورها (قوله وأما القائلون بتحديده) أي افتقار مفهوم الخبر الى التعريف فالظهور أن ليس النزاع في لفظ الخبر للقطع بأن وضع الالفاظ للمعاني مما لا يعرف بالضرورة بل بتعريف وتعليم من أهل اللغة (قوله فقال القاضي) الظاهر على ما عرف من دأبه في هذا الكتاب أنه القاضي أبو بكر لكن صرح الآمدي وجمهور الشارحين بأنه القاضي عبد الجبار وهو من المعتزلة

والذي لا يقبله هو نفس الحصول الذي هو معروض الضرورة فانه يمتنع أن يكون حاصلا بالضرورة وبالاستدلال لتنافيهما والجواب أنه لا يلزم من حصول أمر تصوره اذ قد يحصل ولا يتصور وقد يتقدم تصوره حصوله فيتصور وهو غير حاصل واذا ثبت التغاير فنقول المعلوم ضرورة نسبة الوجود اليه اثباتا وهو غير تصور النسبة التي هي ماهية الخبر فلا يلزم أن تكون ماهية الخبر ضرورية ثانيهما التفرقة بين الخبر وبين غيره من الطلب بأقسامه ونحوه ضرورة ولذلك يورد كل في موضعه ويجاب عن كل بما يستحقه ولولا العلم ضرورة لما كان كذلك الجواب قد تقدم وهو أن التميز حصول النسبة لا تصورها فيلزم كون الحصول ضروريا دون التصور فهذا محمل صحيح وان كان ظاهر كلامه يوهم أنه ظن أن قد أورد هذا السؤال في العلم وأجاب عنه كما فعله في المنتهى وأما القائلون بتحديده فقد اختلفوا فيه فقال القاضي والمعتزلة الكلام الذي يدخله الصدق والكذب واعترض عليه بأن الواو للجمع

(قوله فيلزم الصدق والكذب معا) اشارة الى الاعتراض الاول هو لزوم اجتماع وصفى الصدق والكذب معا فى كل خبر مع أنهما متقابلان صرح بذلك الآمدى ومبناه على أن معنى كون الواو للجمع أنها للمعية أى المقارنة فى الزمان وقد عرفت أن معناه الجمع المطلق فلا يلزم سوى أن يدخل الصدق والكذب فى الجملة مجتمعين أو متفرقين وهذا أيضا باطل لان من الخبر ما لا يدخله صدق ومنه ما لا يدخله كذب ولو أريد هذا المعنى لم يصح الحكم باستحالته واستلزامه أن لا يوجد خبر أصلا وأما قوله لاسيما فى خبر الله تعالى فمعناه على أن احتمال المتقابلين اذا كان أحدهما لازما أشد امتناعا وأظهر استحالة مما اذا كان كل منهما مفارقا لكن الشارح جعله اعتراضا على حدة لوروده سواء كان أريد بالواو المعية أو مطلق الجمعية وفيه اشارة الى أن الاعتراض الاول ليس بوارد لان الواو لا تفيد سوى احتمال الخبر الصدق والكذب ودخول كل منهما فيه على ما سبق فى بحث الواو ولهذا سكت عن ذلك وأورد جواب القاضى عن الأخبار التى يتعين فيها الصدق أو الكذب وأما تفسيره بأنه لو قيل صدق أو كذب لم يخطأ فليس معناه أن الواو الواصلة بمعنى أو الفاصلة ليندفع الاعتراضان والا لما احتيج الى اعتبار اللغة اذ لا يخرج عنهما بحسب العقل أيضا بل معناه التعميم وافادة أنه لا يخطأ القائل سواء قال صدق المخبر أو قال كذب المخبر وفى هذا تنبيه على أن الواو ليس للمعية والا لكان المناسب صدق وكذب معا (قوله لكن يرد عليه) أى على القاضى أن الصدق الخبر الموافق للمخبر به والمذكور فى المتن أن الصدق الموافق للخبر ولما كان ظاهره فاسدا جعل الشارح الخبر بمعنى المخبر به وقدر موصوفا محذوفا هو الخبر ليكون ورود الدور ظاهرا ومبناه على أن الصدق بمعنى الصادق والا لكان المناسب أن يفسر بالموافقة للمخبر به لكن المذكور فى تعريف الخبر هو الصدق بالمعنى المصدرى وليس تتوقف معرفته على معرفة الصادق بل بالعكس وأما ما قيل ان الصدق هو الخبر عن الشئ على ما هو به فتفسير لمعناه المصدرى لكن لا يلزم الدور لان الخبر ههنا بمعنى الاخبار اما من المبنى للفاعل ليكون تفسير الصدق التكلم أو المبنى للمفعول فيكون تفسير الصدق الكلام

وما يقال ان معرفة المخبر به والاخبار تتوقف على معرفة الخبر الذى هو الكلام وحينئذ يلزم الدور فممنوع اذ لا معنى للاخبار سوى الاعلام بالنسبة التى لها خارج هذا ولكن الجمهور على أن لزوم الدور ظاهر لا جواب عنه الا ما تكلف بعضهم من أن المراد دخول لفظ الصدق والكذب أو دخول الصدق والكذب اللغويين والمذكور تفسير للاصطلاحيين وفساد ذلك واضح وبعضهم من أن ماهية الخبر واضحة عند العقل والمذكور فى معرض التعريف تمييز لها أو تعيين من حيث انها مدلول للفظ الخبر وهذا أيضا فاسد لان الكلام مع من يجعل ماهيته كسبية والمذكور تعريفا حدا أو رسما وأما الشارح المحقق فقد أشار الى الجواب بأن للقاضى أن يمنع توقف معرفة الصدق والكذب على معرفة الخبر بل هما ضروريان أو كسبيان مفترقان بحيث لا يتوقف على معرفة الخبر بأن يقال الصدق هو الكلام الذى يكون نفسيه أى نسبته التى فى النفس مطابق لتعلق ذلك النفسى أى للنسبة التى فى الواقع بأن يكونا ثبوتيين أو سلبيين والكذب بخلافه بأن تكون احداهما ثبوتية والاخرى سلبية فقد جعل المتعلق ههنا عبارة عن النسبة فى نفس الامر وفيما سبق عن الطرفين فان قيل فقد يفسر الصدق بالخبر المطابق والكذب بالخبر الغير المطابق قلنا مجرد ذكر الخبر فى تعريفهما لا يوجب توقف معرفتهما على معرفته كما يقال الضاحك انسان له الحالة المخصوصة والاسود جسم له الكيفية المخصوصة بناء على الاختصاص فى نفس الامر وان كان المفهوم أعم مستغنيا معرفته عن معرفة المعروض ثم أشار الى دفع المنع بأن مقصود المعترض الزام القاضى والمعتزلة حيث عرفوا الخبر عما يدخله الصدق والكذب لغة بمعنى أنه يصح ذلك فيه ولا خفاء فى أن صحة اتصافه بالصدق والكذب بحسب اللغة انما يكون بالمعنى الذى يعرفه أهل اللغة وتعرفهما به فيلزم أن يكون مرادهم بالصدق الخبر الموافق ويلزم الدور ويكون ورود الدور عليهم مبنيا على ارادتهم دخول الصدق والكذب لغة اذ لولا ذلك لجاز أن يدعى كونهما ضروريين أو مفسرين بالمطابق نفسيه لمتعلقه وخلافه ولما كان فى ذلك من الخفاء قال فتأمل وحينئذ يندفع ما ذكره الشارحون من أنه لا معنى لهذا التفريع بل هو اعتراض برأسه وارد البتة كما ذكر فى المنتهى وقد يتوهم من ظاهر العبارة أن ضمير الزامهم لاهل اللغة وضمير عرفوه لكل من الصدق والكذب وذلك اشارة الى الخبر الموافق والمخالف وفساده لا يخفى على الفطن

للجمع فيلزم الصدق والكذب معا فيه وذلك محال فيلزم أن لا يوجد خبر وأيضا فيرد كلام الله سواء أريد الاجتماع أو اكتفى بالاحتمال لانه لا يحتمل الكذب وأجاب القاضى بأن المراد دخوله لغة أى لو قيل فيه صدق أو كذب لم يخطأ لغة وكل خبر كذلك وان امتنع صدق البعض أو كذبه عقلا فاندفع ذلك لكن يرد عليه أن الصدق لغة الخبر الموافق للمخبر به والكذب خلافه وهو الخبر المخالف للمخبر به وبهذا عرفهما أهل اللغة فهما لا يعرفان الا بالخبر فتعريف الخبر بهما دور وارتضاه المصنف وقال لا جواب عنه وله أن يمنع أنهما لا يعرفان الا به بل هما ضروريان أو هما المطابق نفسيه لمتعلقه وخلافه وامكان ذكره فى تعريفهما لا يضر اذ يمكن فى كل خاصة اللهم الا أن يقصد الزامهم حيث عرفوه بذلك ولذلك قال

(قوله وربما عدل) الظاهر أن العدول حين يدخله الصدق الى يدخله التصديق الا أنه ذكر الاحتمال لعدم تفاوت المعنى وفى ذكر الاحتمال أودون الواو دفع لاعتراض لزوم الاجتماع وخروج ما يلزم صدقه أو كذبه من الاخبار وقوله ذلك اشارة الى لزوم الدور وضمير لا ينفعه وعليه لبعضهم وضمير أنهما للتصديق والتكذيب ووجه توسيع الدائرة أن الدور كان بمرتبة فصار بمرتبتين ان أريد بالتصديق الحكم بصدق الكلام وبثلاث مراتب ان أريد الحكم بصدق المتكلم لانه يتوقف على صدق الكلام وهو على الخبر كما مر وقد عرفت ما فيه من الكلام (قوله قيل بل الحكم) اضراب عما ذكر من أنه لم يفعل الا توسيع الدائرة يعنى أنه زاد على التوسيع ان عرف الخبر بنفسه لان الحكم هو الاخبار فعنى التصديق الاخبار بالصدق فمن جهة اشتماله على الصدق يكون دورا بما فوق الواحد ومبناه على أن الخبر نفس الاخبار وفيه ما لا يخفى (قوله وأقربها) المشهور من قول أبى الحسين على ما ذكره الآمدى وغيره أن الخبر كلام يفيد بنفسه اضافة أمر الى أمر اثباتا أو نفيا ومعنى الاثبات والنفى ايقاع النسبة أو انتزاعها على ما هو المشهور ولا خفاء فى أنه لا يرد عليه مثل قم يا زيد لانه لا يفيد اثبات القيام لزيد وليس يدل بنفسه وبحسب وضعه على اثبات الطلب للمتكلم وغاية ما توهم من الاعتراض عليه أنه يتناول المركبات الناقصة المشتملة على نسبة ثبوتية أو سلبية مثل الغلام الذى لزيد أو ليس لزيد ومثل أن زيدا قائم أو ليس بقائم بفتح أن والجواب أنا لا نسلم أنها تفيد اثبات النسبة أو نفيها بل انما تفيد الاشارة الى نسبة مثبتة أو منفية والحاصل أن معنى افادة النسبة اثباتا أو نفيا افادة التصديق بالنسبة وهذه انما تفيد تصورها وأما نحو قائم فى زيد قائم وان أفاد نسبة القيام الى ضمير زيد اثباتا لكن لا بنفسه وبحسب الوضع بل بواسطة الموضوع الذى هو زيد ولهذا قال فيما سبق ان نحو حيوان ناطق وقائم فى زيد قائم لم يوضع لافادة النسبة ثم المشهور أن الكلام عنده هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة واحترز بالمسموعة عن المكتوبة وبالمتميزة عن أصوات الطيور فيشمل من الكلمة ما لا يكون على حرف واحد ويخرج الكلام الذى يكون على حرف مثل ق ور اللهم الا أن يراد أعم من الملفوظة والمقدرة ولما لم تكن المكتوبة حروفا حقيقة وكان اطلاق الكلام على المهمل بعيدا ترك المحقق قيد المسموعة وزاد قيد المتواضع عليها احترازا عن المهملات (قوله مما يتناوله نحوه) اشارة الى أن ضميره ليس عائدا الى الكلمة ولا الى قائم بتأويل اللفظة على ما توهم بل الى المشتقات المتكثرة المدلول عليها بقوله نحو قائم (قوله أن يعلم منه وقوع النسبة) قد ذكر عبد القاهر وغيره أن لا دلالة للخبر على وقوع النسبة وانما يدل على حكم المخبر بالوقوع واستدلوا على ذلك بوجوه كثيرة فتوهم منه بعضهم أن مدلول اللفظ ومفهومه هو حكم المخبر بوقوع النسبة لا نفس الوقوع بل الوقوع واللاوقوع بالنظر الى اللفظ على السواء وهذا غلط وانما مدلول اللفظ وقوع النسبة والاخبار اعلام بذلك وعدم الوقوع احتمال عقلى بناء على أن مفهوم اللفظ وما يحصل منه فى العقل لا يلزم أن يكون ثابتا فى نفس الامر وقد حققنا ذلك فى شارح التلخيص (قوله الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية) لا يخفى أن الكلام اللفظى ذكرا نفسيا هى نسبة قائمة بالنفس فان كان مدلوله النسبة النفسية فقط فانشاء وان كان مع دلالة واشعار بأن لها متعلقا خارجيا فخبر فمدلول الخبر أولا وبالذات هى النسبة النفسية وثانيا وبالعرض هى النسبة الخارجية على ما تقرر عندهم من أن للشئ وجودا فى الاعيان ووجودا فى الاذهان ووجودا فى العبارة ووجودا فى الكتابة والكتابة تدل على العبارة

فورد بالفاء ففرع وروده على ارادة صحتها مبالغة فتأمل وربما عدل بعضهم عن قولهم يحتمل الصدق والكذب فقال يحتمل التصديق أو التكذيب هربا من ذلك ولا ينفعه اذ يرد عليه أنهما الحكم بالصدق والكذب فما فعل الا أن وسع الدائرة قيل بل الحكم الاخبار فزاد أن عرفه بنفسه ويرد سؤال آخر وهو أن الحد للايضاح وهو ينافى أو فانها للترديد وأنه يوجب الابهام والجواب أن المراد بأو ليس هو أن أحدهما واقع ولا نعلمه فيأتى الابهام بل قبوله لأحدهما فأيهما وقع فهو الخبر ولا ابهام فيه وأقرب الحدود قول أبى الحسين كلام يفيد بنفسه نسبة قال وانما قال بنفسه ليخرج نحو قائم فانه كلام عنده فانه عرف الكلام بأنه المنتظم من الحروف المتميزة المتواضع عليها وهو يشمل الكلمة وغيرها وهى أى قائم وضارب وعالم مما يتناوله نحوه تفيد نسبة ولكن لا بنفسها بل مع موضوعها ويرد عليه باب قم ونحوه من أقسام الطلب فانه كلام بالاصطلاحات كلها ويفيد بنفسه من غير ضميمة لانها جملة تامة نسبة ما بأحد اعتبارين اما لان القيام منسوب الى زيد لان المطلوب هو القيام المنسوب الى زيد لا مطلق القيام ضرورة واما لان الطلب منسوب الى القائل لانه يدل على طلب منسوب اليه دون مطلق الطلب ولأبى الحسين أن يقول أردت بافادة النسبة أن يعلم منه وقوع النسبة وبنفسه أن يكون هو مدلوله الذى وضع له لا أن يلزم عقلا وقد صرح بالثانى فى المعتمد فخرج نحو قم اما باعتبار نسبة القيام الى زيد فاذ لم يعلم منه وقوعها واما باعتبار نسبة الطلب الى القائل فلأنه عقلى ومؤداه الطلب ثم ذكر أن الاولى فى تحديده أن يقال هو الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية ويعنى بالخارج ما هو خارج عن كلام النفس المدلول

والعبارة على ما فى الذهن وما فى الذهن على ما فى العين فبالنظر الى الاول وصف الكلام النفسى بأنه المدلول عليه باللفظى و بالنظر الى الثانى جعل الخبر محكوما فيه بنسبة خارجية وأما جعل المدلول عليه مرفوعا صفة لما هو خارج فتكلف لا حاجة اليه ولذا قال غير الخبر ما لا يشعر بأن لمدلوله متعلقا خارجيا فدل ذلك على أن الخبر مدلوله النسبة النفسية لكنه يشعر بأن لها متعلقا واقعا فى الخارج وقال أيضا ان مدلول الامر هو المعنى القائم بالنفس من غير أن يشعر بأن له متعلقا واقعا فى الخارج فدل على أن مدلول الخبر ذلك مع اشعار بأن له متعلقا واقعا فى الخارج ومبناه على ما سبق أن مدلول الخبر هو الصدق وانما احتمال الكذب احتمال عقلى وكذا فى قوله بخلاف طلبت القيام الخ اشارة الى النسبة النفسية ونسبة الطلب الى المتكلم الى الخارجية وله مطابق خارجى الى أن مدلول الخبر هو الصدق فقط ثم معنى وجود النسبة أن مع قطع النظر عما فى النفس يكون بين الطرفين نسبة بأن هذا ذاك أو ليس ذاك فان طابقها النسبة النفسية بأن يكونا ثبوتيين أو سلبيين فصدق والا فكذب وليس المراد أن النسبة أمر موجود فى الخارج وهو ظاهر وأنها منسوبة الى الامور الموجودة فى الخارج اذ لا يستقيم فى مثل اجتماع الضدين (٤٩) محال وشريك الصانع معدوم الى غير ذلك (قوله ويسميه المصنف) اشارة الى أن تسمية جميع أقسام غير الخبر بالتنبيه غير متعارف وكذا ما نسب الى المنطقيين من تخصيص الانشاء بما لا يدل على الطلب مما لا نجده فى كلامهم وأما عد التمنى والنداء من أقسام الطلب ففى علم المعانى ومبناه على أن التمنى اظهار طلب الشئ على سبيل المحبة والنداء طلب اقبال وما ذكر فى الكشاف من أن النداء صوت يهتف به الانسان فالمراد به صيغة النداء وتحقيق هذه المباحث موضعه علم العربية (قوله أما الملازمة) قد يعترض على الوجه الاول بمنع عدم ورود المغير وعلى الثانى بمنع

علمه بذلك اللفظ فلا يرد قم لان مدلوله الطلب نفسه وهو المعنى القائم بالنفس من غير أن يشعر بأن له متعلقا واقعا فى الخارج وهذا بخلاف طلب القيام لانه يدل على الحكم بنسبة الطلب الى المتكلم وله مطابق خارجى هو قيام الطلب بالمتكلم وغير الخبر ما لا يشعر بأن لمدلوله متعلقا خارجيا و يسميه المصنف تنبيها وانشاء و يندرج فيه الامر والنهى والاستفهام والتمنى والترجى والقسم والنداء والمنطقيون يقسمونه الى ما يدل على الطلب لذاته اما الفهم وهو الاستفهام واما الغيره وهو الامر والنهى والى غيره و يخصون التنبيه والانشاء بالاخير منهما و يعدون منه التمنى والترجى والقسم والنداء و بعضهم يعد التمنى والنداء من الطلب ولتحقيقه مكان غير هذا قال (والصحيح أن نحو بعت واشتريت وطلقت التى يقصد بها الوقوع انشاء لانه لا خارج لها ولانها لا تقبل صدقا ولا كذبا ولو كان خبرا لكان ماضيا ولم يقبل التعليق ولانا نقطع بالفرق بينهما ولذلك لو قال للرجعية طلقتك سئل) أقول بعد ذكر الاخبار والانشاء أعقبهما ما اختلف فى كونه انشاء أو اخبارا وهى صيغ العقود نحو بعت واشتريت وطلقت وأعتقت ولا شك أنها فى اللغة اخبار وفى الشرع تستعمل اخبارا وانما النزاع فيها اذا قصد بها حدوث الحكم وقد اختلف فيها والصحيح أنها انشاء لصدق حد الانشاء عليها وهو أنها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية فان بعت لا تدل على بيع آخر غير البيع الذى يقع به وأيضا فلا يوجد فيه خاصة الاخبار وهو احتمال الصدق والكذب اذ لو حكم عليه بأحدهما كان خطأ قطعا وأيضا لو كان خبرا لكان ماضيا واللازم منتف أما الملازمة فلوضع الصيغة له من غير ورود مغير عليه ولانه لو كان مستقبلا لم يقع كما لو صرح به وأما انتفاء اللازم فلانه لو كان ماضيا لم يقبل التعليق لانه توقيف أمر على أمر وانما يتصور فيما لم يقع بعد لكنه يقبله اجماعا وأيضا فانا نقطع بالفرق بينه خبرا وانشاء ولذلك لو قال للرجعية طلقتك سئل فان أراد الاخبار لم يقع طلاق آخر وان أراد الانشاء وقع قوله للرجعية احترز به عن البائنة فانه لا يقع وان أراد الانشاء لعدم قبول المحل له فلا يكون للسؤال فائدة واعلم أن الذى قال بأنه اخبار لم يقل انه اخبار عن

لزوم الاستقبال على تقدير عدم المضى لاحتمال الحال و يجاب بالاتفاق على أنه لم يرد عليه ما يغيره الى غير الانشاء وعلى أنه ليس خبرا فى معنى الحال فالاولى أن يبين الملازمة بأنه لا قائل بالثالث بل الاتفاق على أنه انشاء أو خبر ماض (قوله واعلم) تقرير الكلام المخالف بحيثية تندفع عنه الوجوه المذكورة أما الاولان فلانا لا نسلم صدق حد الانشاء وانتفاء خاصة الاخبار وانما يكون ذلك لو لم يجعل اخبارا عما فى الذهن نعم غايته أنه يكون خبرا يعلم صدقه بالضرورة كما اذا أخبر أن فى ذهنه صورة كذا ولا تحتمل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ وأما الثالث فلانه ماض بمعنى أنه ثبت فى ذهنى تعليق الطلاق فالقابل للتعليق بالتحقيق هو ما فى الذهن واللفظ اخبار عنه واعلام به وأما الرابع فلان القطع بالفرق المذكور انما هو فى الاخبار عما فى الخارج وأما الفرق بين الانشاء والاخبار عما فى الذهن فدقيق جدا وتحقيقه أن الانشاء معناه حدوث البيع بهذا اللفظ والاخبار معناه حدوث البيع عما فى الذهن من الكلام النفسى الايقاعى الذى عبر عنه بهذا اللفظ فان قيل فعلى هذا يتحد الواقع والنفسى الذى هو مدلول الكلام فتمتنع المطابقة التى هى الصدق قلنا يتغايران بحسب الاعتبار وهو الاضافة الى اللفظ وعدمها فتلك النسبة القائمة بالنفس من حيث انها مدلول اللفظ مطابقة لها لا من حيث هذه الحيثية بل من حيث هى ثابتة فى النفس

(قوله والثانى فيهما) أى فى المطابق واللامطابق وهو المطابق الذى ليس مع اعتقاد المطابقة سواء كان مع اعتقاد اللامطابقة أو خاليا عن مطلق الاعتقاد واللامطابق الذى ليس مع اعتقاد اللامطابقة سواء كان مع اعتقاد المطابقة أو مجردا عن الاعتقاد وبهذا يظهر أن أقسام الخبر ستة واحد صدق وواحد كذب وأربعة واسطة (قوله وقد صرحوا بنفى الكذب عنه) يعنى أن هذه المقدمة مطوية لظهورها فاندفع ما ذكره العلامة من أنه لا وجه لترتب قوله فلا يكون صدقا على الحصر وكأنه سقط من القلم شئ كما قال فى المنتهى فلا يكون الثانى كذبا لتقدمه ولا صدقا لانهم لا يعتقدونه فان قيل لا يلزم من عدم اعتقاد الصدق عدم الصدق قلنا المراد أنهم لم يقصدوا بقولهم أم به جنة أم صدق ولم يعبروا بالجنة عن الصدق فالاستدلال بعدم اعتقادهم الصدق ليس على عدم الصدق بل على عدم ارادتهم الصدق وهم عقلاء من أهل اللسان عارفون باللغة فيجب أن يكون من الخبر ما ليس بصدق ولا كذب ليصح منهم حمل

اخبار النبى عليه السلام صادقا وبهذا سقط ما فى بعض الشروح أنه لا يلزم من ثبوت الواسطة فى زعمهم ثبوتها فى نفس الامر وحاصل الجواب أنا لا نسلم أن الافتراء هو الكذب ليكون الاخبار حال الجنة قسيما للكذب فيمتنع قوله كذبا بل هو أخص من الكذب فالحصر للخبر الكاذب فى نوعيه العمد وغير العمد ولو سلم أن الافتراء هو الكذب مطلقا فالمعنى أقصد فى هذا الكلام الغير المطابق للواقع فيكون كذبا أم لم يقصد فلا يكون خبرا لخلوه عن القصد والشعور المعتد به على ما هو حال كلام المجنون فهو على الاول جزم بالكذب وحصوله فى نوعيه العمد وغير العمد وعلى الثانى

خارج بل اخبار عما فى الذهن وهو الموجب وبعد ذلك فارجع النظر فى الوجوه التى استدل بها أهل تثبت المتنازع فيه قال (الخبر صدق أو كذب لان الحكم اما مطابق للخارجى أولا الجاحظ اما مطابق مع الاعتقاد ونفيه أو لا مطابق مع الاعتقاد ونفيه والثانى فيهما ليس بصدق ولا كذب لقوله تعالى أفترى على الله كذبا أم به جنة والمراد الحصر فلا يكون صدقا لانهم لا يعتقدونه وأجيب بأن المعنى أفترى أم لم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون لا افتراء له سواء قصد أو لم يقصد للجنون قالوا قالت عائشة رضى الله عنها ما كذب ولكنه وهم وأجيب بتأويل بل ما كذب عمدا وقيل ان كان معتقدا فصدق والا فكذب لقوله تعالى ان المنافقين لكاذبون وأجيب الكاذبون فى شهادتهم وهى لفظية) أقول الخبر ينقسم الى صدق وكذب لان الحكم اما مطابق للخارجى أولا والاول الصدق والثانى الكذب وقال الجاحظ الخبر اما مطابق للخارج أو لا مطابق والمطابق اما مع اعتقاد أنه مطابق أولا واللامطابق اما مع اعتقاد أنه لا مطابق أولا والثانى فيهما وهو ما ليس مع الاعتقاد ليس بصدق ولا كذب فيهما واسطة واحتج بقوله تعالى أفترى على الله كذبا أم به جنة وجه الاستدلال أن المراد الحصر فيهما أى فى كونه افتراء أو كلام مجنون فعلى تقدير كونه كلام مجنون لا يكون صدقا لانهم لا يعتقدون كونه صدقا وقد صرحوا بنفى الكذب عنه لكونه قسيمه وما ذلك الا لان المجنون لا يقول عن قصد واعتقاد والجواب أن المراد أفترى أم لم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون لا افتراء له والكاذب من غير قصد يكون مجنونا أو المراد أقصد فيكون كاذبا أو لم يقصد فلا يكون خبرا والحاصل أن الافتراء أخص من الكذب ومقابله قد يكون كذبا ولو سلم فقد لا يكون خبرا قالوا قالت عائشة ما كذب ولكنه وهم فدل أن الوهم وهو ما ليس عن اعتقاد وان خالف الواقع ليس بكذب والجواب أنه مؤول بأنه ما كذب عمدا أطلقت عاما وأرادت خاصا وذلك شائع وقال قوم ان كان الخبر معتقدا للمخبر به فصدق والا فكذب ولا عبرة فيهما بمطابقة الواقع وعدمها واحتجوا بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون كذبهم فى قولهم انك لرسول الله مع مطابقته للخارج لانه لم يطابق اعتقادهم والجواب لا نسلم أنه كذبهم فى

حصر كلامه فى الكذب وفيما ليس بخبر وأيا ما كان فلا واسطة فان قيل لا حاجة فى الوجه الثانى الى ما ذكره من التكلف بل يكفى أن يقال المعنى أقصد الكذب أم لم يقصد بل كذب لا عن قصد قلنا نعم الا أنه حاول أن يشرح كلامه على وفق كلام المنتهى حيث قال أو مخبر كاذب أو ليس بمخبر وبعض الشارحين توهم أن ما فى المتن جواب واحد تقريره أن المعنى أفترى أم لم يفتر بل به جنون وكلام المجنون ليس افتراء سواء قصد أم لم يقصد للجنون فانه يستلزم عدم خبرية كلامه فيكون مرادهم الحصر فى الكذب وفيما ليس بخبر وكأنه وقع فى نسخته قصد بدون كلمة أو ولا يخفى أن لا وجه لنفى الخبرية على تقدير القصد ثم انهم أوردوا الوجه الاول من الجواب بطريق الاعتراض فأجابوا بأن تقييد الافتراء بما يكون من عمد خلاف الاصل ولم يعرفوا أن ذلك بحسب اللغة (قوله ولا عبرة فيهما بمطابقة الواقع) نفى لما توهمه الشارحون أن مطابقة الواقع أيضا معتبرة فى الصدق على هذا المذهب كما فى مذهب الجاحظ لا فرق بين المذهبين فى تفسير الصدق وانما الفرق فى تفسير الكذب حيث أخذ فى هذا المذهب أعم لان الخبر ان طابق الواقع والاعتقاد جميعا فصدق والا فكذب

في ذلك بل في شهادتهم امالاشعارها عر فابالعلم لان من قال أشهد بكذا تضمن أني أقوله عن علم وان كانت الشهادة بمجردها تحتمل العلم والزور وتقيدهم بالغسة واما لانهم زعموا شهادتهم بذلك مستمرة غيبة وحضورا وفيه وجوه أخر بيناها في علم المعاني والذي يحسم النزاع الاجماع على أن اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال خلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع قال (وينقسم الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم واحد منهما فالاول ضروري بنفسه كالمتواتر وبغيره كالموافق للضروري ونظري كخبر الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم والاجماع والموافق للنظر والثاني المخالف لما علم صدقه والثالث قد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذاب وقد يشك كالمجهول ومن قال كل خبر لم يعلم صدقه فكذب قطعا لانه لو كان صادقا لنصب عليه دليل كخبر مدعي الرسالة فاسد بمثله في النقيض ولزوم كذب كل شاهد وكفر كل مسلم وانما كذب المدعي للعادة) أقول الخبر باعتبار آخر ينقسم الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فهذه ثلاثة أقسام القسم الاول وهو ما يعلم صدقه فصدقه اما ضروري أو نظري والضروري اما ضروري بنفسه أي بنفس الخبر فانه هو الذي يفيد العلم الضروري بمضمونه وهو المتواتر واما ضروري بغيره أي استفيد العلم الضروري بمضمونه من غير الخبر وهو الموافق للعلم الضروري نحو الواحد نصف الاثنين والنظري مثل خبر الله تعالى وخبر رسوله وخبر أهل الاجماع والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات فان ذلك كله قد علم وقوع مضمونه بالنظر القسم الثاني وهو ما علم كذبه وهو كل خبر مخالف لما علم صدقه من الاقسام المذكورة الثالث وهو ما لم يعلم صدقه ولا كذبه فقد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذوب وقد لا يظن صدقه ولا كذبه كخبر مجهول الحال وقد خالف في هذا التقسيم بعض الظاهرية فقال كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعا لانه لو كان صدقا لنصب عليه دليل كخبر مدعي الرسالة فانه اذا كان صدقا دل عليه بالمعجزة وهذا فاسد لجريان مثله في نقيض ما أخبر به اذا أخبر به آخر فيلزم اجتماع النقيضين ونعلم بالضرورة وقوع الخبر بهما وأيضا فانه يلزم العلم بكذب كل شاهد اذ لا يعلم صدقه بدليل والعلم بكذب كل مسلم في دعوى اسلامه اذ لا دليل على ما في باطنه وذلك باطل بالاجماع والضرورة وأما القياس على خبر مدعي الرسالة فلا يصح لانه لا يكذب لعدم العلم بصدقه بل للعلم بكذبه لانه بخلاف العادة فان العادة فيما خالفها أن يصدق بالمعجزة قال (وينقسم الى متواتر وآحاد فالمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل بنفسه ليخرج من علم صدقهم فيه بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عنه عادة

(قوله بل في شهادتهم امالاشعارها) يعني ليس التكذيب راجعا الى نفس مدلول نشهد لظهور انه انشاء للشهادة لا اخبار عن شهادة حالية أو استقبالية بل الى ما تتضمن من الخبر الغير المطابق للواقع وهو أنهم يقولون ذلك عن علم بشهادة العرف أو أنهم يستمرون عليها في الغيبة والحضور بشهادة الفعل المضارع المنبئ عن الاستمرار أو أن هذه الشهادة صادرة عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة ان واللام والجملة الاسمية ويجوز أن يريد أنهم قوم شأنهم الكذب وان صدقوا في هذه القضية خاصة أو كاذبون في تسمية مثل هذا الاخبار الخالي عن المواطأة شهادة أو في المشهود به لكن لا في الواقع بل في زعمهم الفاسد واعتقادهم الباطل حيث اعتقدوا أن هذا الخبر غير مطابق للواقع (قوله وهذه المسئلة لفظية) أي لغوية لا تتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب بازائه وليس المراد أنه نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الآمدي لانه لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما اللغوي (قوله من الاقسام المذكورة) اشارة الى ما صدقه ضروري بنفسه أو بغيره أو نظري فالخبر الذي يخالف ذلك أي يكون مضمونه خلاف ما علم صدقه يكون معلوم الكذب قطعا كالاخبار بأن الواحد ضعف الاثنين أو نظرا كالاخبار بأن العالم قديم (قوله وقد خالف في هذا التقسيم) أي تقسيم الخبر الى ما يعلم صدقه وما يعلم كذبه وما لا يعلم صدقه ولا كذبه (بعض الظاهرية) زعما منهم أنه لا تحقق للثالث (قوله لجريان مثله) يعني اذا أخبر مجهول الحال بأن زيدا في الدار مثلا ومجهول آخر بانه ليس فيها من غير دليل يدل على صدق أحدهما لزم كذبهما قطعا وهذا ارتفاع للنقيضين ويستلزم اجتماعهما لان كذب كل من النقيضين يستلزم صدق الآخر فان قيل الاخبار بالشئ ونقيضه من مجهولي الحال غير واقع قلنا وقوعه معلوم بالضرورة وتقرير الشارحين هو أن معنى قوله بمثله في النقيض هو أن ما ذكر من أن خبر المجهول لو كان صادقا لما أخلاه الله عن نصب دليل كاشف عن صدقه معارض بمثله في نقيضه بأنه لو كان كاذبا لما أخلاه الله عن دليل كاشف وهذا هو الموافق لكلام الآمدي الا أن ما ذكره المحقق أقرب (قوله والعلم بكذب كل مسلم) وفي المتن كفر كل مسلم والمقصود واحد والآمدي لم يصرح بملاحظة الاخبار بذلك بل قال يلزم مما ذكروه أن يقطع بكفر كل مسلم اذا لم يقم دليل قاطع على ايمانه

(قوله ينقسم باعتبار آخر) اشارة الى ان التقسيمات المختلفة بالاعتبارات المختلفة لا تنافي تداخل الاقسام فما ذكر في بعض الشروح أن الصواب ترك هذه القسمة لان المتواتر هو المعلوم صدقه ضرورة بنفسه والآحاد هو المجهول صدقه وكذبه ليس بشيء (قوله بل اما بالقرائن) يشير في تقريره الى أن غيرها مجرور والضمير للقرائن لا منصوب والضمير للعادة على ما في الشروح اذ ليس له كثير معنى فلفظ عادة على ما ذكر قيد لعدم الانفكاك يعني أنه بحكم العادة وعلى ما ذكر وانفصيل للقرائن بمعنى أنها قد تكون عادية كشق الجيب والتفجع على من يخبر بموت والده وقد تكون عقلية كما في الاخبار بما علم صدقه ضرورة أو استدلالا وقد تكون حسية كما على المخبر بعطشه والمقيد المصنف (٥٣) القرائن بالزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة فصل المحقق القرائن الى ما يلزم الخبر والى ما ينفصل عنه ليعلم أنه انما احترز بقوله بنفسه عن القسم الثاني كخبر الواحد المفيد للعلم بمعونة القرائن كما اذا أخبره بموت ولد له مشرف على الموت مع صراخ وجنازة وانهتاك ونحوه على ما سيجيء وأما القسم الاول فراجع الى نفس الخبر لكونه لازما راجعا الى حال في نفس الخبر مثل الهيآت المقارنة له الموجبة لتحقيق مضمونه والمخبر أي المتكلم مثل كونه موسوما بالصدق مباشرا للامر الذي أخبر به والمخبر عنه أي الواقعة التي أخبروا عن وقوعها لكونها أمرا قريب الوقوع فيحصل باخبار عدد أقل أو بعيدة فيفتقر الى أكثر والدليل على أن المراد بالمخبر عنه هي الواقعة على ما سيجيء من أنه يشترط في المخبر عنه أن يكون محسوسا وأنه شرط بعضهم العلم بالمخبر عنه وأما المخبر على لفظ اسم المفعول فالمراد به السامع الذي ألقي اليه الخبر كما تقول أخبرت زيدا بكذا وكما في قوله بعد هذا ان قول القاضي صحيح بشرط تساوي المخبرين والواقعة والمخبر وقد تطلق على الواقعة كما في قوله كالعلم لو بخبره وبالجملة فحصول العلم بمعونة مثل هذه القرائن لا تقدح في التواتر ولذلك يختلف باختلافها بخلاف ما يفيد العلم بمعونة القرائن المنفصلة كما مر أو بواسطة العلم بمضمون الخبر ضرورة أو نظرا كقولنا الواحد نصف الاثنين والعالم حادث فانه لا يكون متواترا وكون الثاني مفيدا للعلم محل نظر (قوله قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد) حاصله أن حصول العلم سواء كان بخلق الله تعالى بطريق العادة أو بايجاب الاخبار اياه يجوز أن يتحقق بخبر عشرة ولا يتحقق بخبر تسعة بأن يزول بانضمام الواحد اليها احتمال الكذب عند السامع وان كان محتملا له في نفسه من حيث انه خبر ثم لا يخفى أن الشبهة الاولى تنفي وقوع التواتر والاخيرتين تنفيان افادته العلم الضروري والبواقي افادته العلم

وغيرها وخالفت السمنية في افادة التواتر وهو بهت فانا نجد العلم ضرورة بالبلاد النائية والامم الخالية والانبياء والخلفاء بمجرد الاخبار وما يوردونه من أنه كأكل طعام واحد وأن الجملة مركبة من الواحد و يؤدي الى تناقض المعلومين وتصديق اليهود والنصارى في لا نبي بعدي و بأنا نفرق بين الضروري و بينه ضرورة و بأن الضروري يستلزم الوفاق مردود) أقول الخبر ينقسم باعتبار آخر الى متواتر وآحاد والتواتر في اللغة تتابع أمور واحدا بعد واحد بفترة من الوتر ومنه ثم أرسلنا رسلنا تترى وفي الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل اما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة فان من القرائن ما يلزم الخبر من أحوال في الخبر والمخبر والمخبر عنه ولذلك يتفاوت عدد التواتر ومنها ما يزيد على ذلك من الامور المنفصلة واما بغير القرائن كالعلم بخبره ضرورة أو نظرا ثم اتفق العقلاء على أن خبر التواتر بشرائطه يفيد العلم بصدقه وخالفت السمنية في ذلك وكذا البراهمة وأنه بهت أي مكابرة فانا نجد من أنفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة ومصر والامم الخالية كالصحابة والانبياء والخلفاء كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد أورد عليه شكوك منها أنه كاجتماع الخلق الكثير على أكل طعام واحد وأنه ممتنع عادة ومنها أنه يجوز الكذب على كل واحد فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الآخرين قطعا ولانها مركبة منها بل هي نفس الآحاد فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع قطعا ومع جوازه لا يحصل العلم ومنها أن العلم بموجبه يؤدي الى تناقض المعلومين اذا أخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها أنه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى أو عيسى أنه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فيكون باطلا ومنها أن لو حصل به علم ضروري لما فرقنا بين ما مثل به و بين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على أنفسنا وجود اسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني أقوى بالضرورة ومنها أن الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف في المتواتر لمخالفتنا والكل مردود أما اجمالا فلأنه تشكيك في الضروري فهو كشبه السوفسطائية لا يستحق الجواب وأما تفصيلا فالجواب عن الاول أنه قد علم وقوعه والفرق وجود الداعي بخلاف أكل طعام واحد وبالجملة فوجود العادة ههنا وعدمها ثمة ظاهر وعن الثاني أنه قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد فان الواحد جزء العشرة بخلاف العشرة والعسكر متألف من الاشخاص وهو يغلب و يفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وعن الثالث أن تواتر النقيضين محال عادة وعن الرابع أن نقل اليهود والنصارى

(قوله وميل الغزالي الى أنه قسم ثالث) حاصل كلامه أنه ليس أوّليا ولا كسبيا بل من القضايا التي قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين لانه قال في المستصفى العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى أنه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع أن الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى أنه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من

لو حصل بشرائط التواتر لحصل العلم وانما لم يحصل لعدم شرائطه وعن الخامس أن الفرق أنه نوع من الضروري وغيره من المحسوس أو الضروري نوع آخر فقد يختلفان لا لاحتمال النقيض بل بالسرعة وغيرها وعن السادس أن الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة والاورد عليكم خلاف السوفسطائية قال (والجمهور على أنه ضروري والكعبي والبصري نظري وقيل بالوقف لنا لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين ولساغ الخلاف فيه عقلا وأبو الحسين لو كان ضروريا لما افتقر ولا يحصل الا بعد علم أنه من المحسوسات وأنهم عدد لا حامل لهم وأن ما كان كذلك ليس بكذب فيلزم النقيض وأجيب بالمنع بل اذا حصل علم أنهم لا حامل لهم لانه مفتقر الى سبق علم ذلك فالعلم بالصدق ضروري وصورة الترتيب ممكنة في كل ضروري قالوا لو كان ضروريا لعلم أنه ضروري ضرورة قلنا معارض بمثله ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته) أقول اذ قد عرفت أن التواتر يفيد العلم فقد اختلف في العلم الحاصل به أضروري هو أم نظري فالجمهور على أنه ضروري وقال الكعبي وأبو الحسين البصري انه نظري وميل الغزالي رحمه الله الى أنه قسم ثالث وتوقف المرتضى والآمدي لنا أنه لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم قطعا علمنا بما ذكرنا من المتواترات مع انتفاء ذلك وأيضا لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه ولو ادعى ذلك مدع لم يعتد بها ومكابرة كغيره من النظريات واللازم منتف ضرورة احتج أبو الحسين بأنه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين واللازم باطل لان العلم لا يحصل الا بعد العلم بأن المخبر عنه محسوس فلا يشتبه وأن المخبرين جماعة لا داعي لهم الى الكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم النقيض وهو كونه صدقا والجواب منع احتياجه الى سبق العلم بذلك وحاصله أن العلم بالصدق ضروري يحصل بالعادة لا بالمقدمتين فاستغنى عن الترتيب ولا ينافيه صورة الترتيب فان وجوده لا يوجب الاحتياج اليه فانها ممكنة في كل ضروري لانك اذا قلت الاربعة زوج فلك أن تقول لانه منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج واذا قلت الكل أعظم من الجزء فلك أن تقول لان الكل فيه جزء آخر غير هذا وكل ما هو كذلك فهو أعظم فهذه حجة أبي الحسين والمنكرون عن آخرهم قالوا لو كان ضروريا لعلم بالضرورة أنه ضروري كغيره من الضروريات لان حصول العلم ولا يشعر به وبأنه كيف حصل محال والجواب المعارضة والحل أما المعارضة فبمثله وهو أنه لو كان نظريا لعلم كونه نظريا بالضرورة كغيره من النظريات وأما الحل فان كون العلم ضروريا أو نظريا صفتان للعلم ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته من كونه ضروريا أو نظريا قال (وشرط التواتر تعدد المخبرين تعددا يمنع الاتفاق والتواطؤ مستندين الى الحس مستوين في الطرفين والوسط وعالمين غير محتاج اليه لانه ان أريد الجميع فباطل وان أريد البعض فلازم مما قيل وضابط العلم بحصولها حصول العلم لا أن ضابط حصول العلم سبق العلم بها) أقول قد ذكر في التواتر شروط صحيحة وشروط فاسدة أما الشروط الصحيحة فثلاثة كلها في المخبرين أحدها تعددهم تعددا يبلغ في الكثرة الى أن يمتنع الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة ثانيها كونهم مستندين لذلك الخبر الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا ثالثها استواء الطرفين والواسطة أعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والآخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر وقد شرط فيه قوم

حصول مقدمتين احداهما أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية أنهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما واقتضائهما اليه كغيره من النظريات اعترض عليه الشارح العلامة بانه يجوز أن يكون من النظريات التي مقدماتها ضرورية كالحسابيات فلا يلزم تسويغ الخلاف وأجيب في بعض الشروح بأنه على تقدير كونه نظريا فمقدماته عدم جواز الكذب على الجميع وعدم مصلحة جامعة لهم على الكذب وعدم استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب الجميع وهذه نظريات فتكون من القسم الذي يسوغ فيه الخلاف وبهذا التقرير يظهر أن هذا ليس كلاما على السند ولا مستلزما خلاف المطلوب الذي هو كونه ضروريا (قوله فلا يشتبه) اشارة الى وجه اشتراط الاستناد الى الحس يعني أن العقلي قد يشتبه على الجمع الكثير كحدوث العالم على الفلاسفة (قوله منع احتياجه الى سبق العلم) يعني لا نسلم أن العلم لا يحصل الا بعد العلم بالامور الثلاثة المذكورة بل يحصل العلم أولا ثم يلتفت الذهن الى الامور المذكورة وقد لا يلتفت اليها على التفصيل (قوله والمنكرون عن آخرهم) اشارة الى أن الدليل الاول كان لابي الحسين خاصة والثاني للمنكرين عامة مع أن المذهب واحد

شرطا رابعا وهو كونهـم عالمين بالمخبر عنه وهو غير محتاج اليه لانه ان أريد وجوب علم الكل به فباطل لانه لا يمتنع أن يكون بعض المخبرين مقلدا فيـه أو ظانا أو مجازفا وان أريد وجوب عـلم البعض به فهو لازم مما ذكرنا من القيود الثـلاثة عادة لانهم لا يجتمع الا والبعض عالم قطعا وأما كيف يعـلم حصول هـذه الشرائط فمن زعم أنه نظرى يشـترط تقدم العلم بذلك كله وأما نحن فالضابط عندنا حصول العلم بصدقه واذا علم ذلك عادة علم وجود الشرائط لا أن الضابط فى حصول العلم سبق العلم بها كما يقوله من يرى أنه نظرى قال (وقطع القاضى بنقص الاربعة وتردد فى الخمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل أربعون وقيل سبعون والصحيح يختلف وضابطه ما حصل العـلم عنـده لانا نقطع بالعـلم من غير علم بعـدد مخصوص لا متقدما ولا متأخرا ويختلف باختـلاف قرائن التعريف وأحوال المخـبرين والاطلاع عليها وادراك المستمعين والوقائع) أقول قد اختلف فى أقل عدد التواتر فقيل خمسة والقاضى يجزم بأنه لا يحصل بخبر الاربعة والا لحصل بقول شهود الزناء فلم يحتج الى التزكية وتردد فى الخمسة ويرد عليه أن وجوب التزكية مشترك الا أن يقول قد يفيد العـلم فلا تجب التزكية وقد لا يفيد فيعلم كذب واحد فالتزكية لتعلم عدالة الاربعة وقد يفرق بين الخبر والشـهادة كيف والاجتماع فى الشهادة مظنة التواطؤ وقيل اثنا عشر عـدد نقباء موسى عليه الصـلاة والسـلام لانهـم جعـلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم وقيل عشرون قال تعـالى ان يكن منكم عشرون صابرون وذلك ليفيـد خـبرهم العلم بايمانهـم وقيل أربعون عدد الجمعة وقيل سبعون لاختيار موسى لهم للعلم بخبرهم اذا رجعوا فأخبروا قومهم وقيل غير منحصر فى عدد مخصوص بل يختلف وضابطه ما حصـل العـلم عنده وهو المختـار لانا نقطع بحصول العـلم بما ذكرنا من المتواترات من غـير علم بعدد مخصوص لا متقـدما ولا متأخرا أى لا قبل حصول العلم كما يقتضيه رأى من يقول انه نظرى ولا بعـده على رأينا ولا سبيل الى العـلم به عادة لانه يتقوى الاعتقاد بتدريج كما يحصـل كمال العـقل بتدريج خفى والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك ونقطع أيضا أنه يختلف بالقرائن التى تتفق فى التعريف غير زائدة عـلى المحتاج اليها فى ذلك عادة من الجزم وتفرس آثار الصدق وباختلاف اطـلاع المخـبرين على مثلها عادة كدخائـل الملك بأحواله الباطنـة وباختـلاف ادراك المستمعين وفطنتهم وباختـلاف الوقائع وتفاوت كل واحـد منها يوجب العلم بخبر عدد أكثر أو أقل لا يمكن ضبطه فكيف اذا تركبت الاسـباب قال (وشرط قوم الاسـلام والعـدالة لاخبار النصارى بقتـل المسيح

(قوله من القيود الثـلاثة) اشارة الى أن قوله مما قيد ليس اشارة الى الشرط الثانى أعنى الاستناد الى الحس على ما زعم الشارحون حتى يرد اعتراضـهم بأن الاستناد الى الحس قد لا يفيد الا الظن وقوله عادة اشارة الى أن هـذا اللزوم عادى لا يمتنع انفكاكه عقلا وأما ما يقال من أن اشتراط الملزوم لا يوجب اشـتراط اللازم فليس بشئ لانه لا معنى لاشتراطه سوى أنه يجب أن يكون حاصـلا ليحصـل العلم واذا حكمنا بأنه يجب حصول ملزومه الذى لا يوجد بدونه لم نحتج الى ذلك ولم يضرنا جواز ذكره تصريحا بما علم بالالتزام (قوله ويرد عليـه) أى على القاضى انه كما تجب التزكية فى الاربعة من شهود الزنا تجب فى الخمسة فلا وجه للجزم بعدم الحصول فى الاربعة والتردد فى الخمسة وله أن يجيب بأن الخمسـة قد تفيد العـلم فلا تجب التزكيـة وقد لا تفيد وما ذاك الا لكذب واحد لا أقل فلا بد من التزكية لتعلم عدالة الاربعة وصدقهم بخلاف الاربعـة فانه اذا كذب واحد منهـم لم يبق نصاب شهادة الزنا وقد يجاب عن أصل اسـتدلال القاضى بأن أمر الشـهادة أضـيق وبالاحتياط أجدر (قوله ليفيد خبرهـم) أى خبر العشرين (العلم بايمانهم) أى ايمان الذين هم يجاهدونهم ويقاتلونهم (قوله عـدد الجمعة) لا يظهر لهذا وجه مناسبة وقيل لان قوله تعالى يا أيها النبى حسـبك الله ومن اتبعـك من المؤمنين نزلت فى أربعـين فلو لم يفد العلم لم يختصر عليهم (قوله ونقطع أيضا أنه) أى حصول العـلم التواترى يختلف بالقرائن التى تتفق فى تعريف مضمون الخبر والاعلام به حال كون تلك القرائن غير زائدة على القرائن المحتاج اليها فى حصول العـلم وقيد بذلك لئلا يخرج عن المتواتر على ما مر فى تحقيق قـوله يفيـد بنفسـه أما الامور المنفصـلة الزائدة على ما لا ينفك الخـبر عنه عادة يكون الخبر المفيد للعلم بمعونتها غير متواتر بخلاف المفيد للعلم بمعونة القرائن الغير الزائدة بل اللازمة للخبر فانه متواتر داخل فى المفيد بنفسه لكن قد عرفت أنها تتناول أحوال المخـبرين والمستمعين والوقائع فيكون عطفها عليها من عطف الخاص على العام اللهـم الا أن يريد بقرائن التعريف أحوال الاخبار نفسه وحينئذ لا بد من تكلف فى جعل ما ذكر من الجزم وتفرس آثار الصدق منها اذ الظاهر أنه من أحوال المخبرين أو المستمعين وقوله على مثلها متعلق بالاطلاع والضمير للقرائن وأقحم لفظ مثل لان اختلاف اطلاعهم ليس فى تلك القرائن بخصوصها وجعل الضمير للواقعة بعيد جدا وفى شارح العلامة أن ضمير يختلف للعـدد الذى يحصـل العلم عنده وأن المراد بقرائن التعـريف القرائن الاتفاقيـة الزائدة على المحتاج اليها فى التعـريف وفسرت فى بعض الشروح بالهيآت المقارنة للخبر الموجبة لتعريف متعلقه وفى أكثر النسخ فى الاطلاع عليها والضمير للقرائن وجوابه

وجوابه اختلال فى الاصل والوسط وشرط قوم أن لايحويهم بلد وقوم اختلاف النسب والدين والوطن والشيعة المعصوم دفعا للكذب واليهود أهل الذلة فيهم دفعا للتواطؤ لخوفهم وهو فاسد) أقول ماذكرناه هى الشروط المتفق عليها فى التواتر وأما المختلف فيها فقال قوم يشترط الاسلام والعدالة كما فى الشهادة والا لأفاد اخبار النصارى بقتل المسيح العلم به وأنه باطل الجواب منع حصول شرائط التواتر لاختلال فى الاصل أو الوسط أى قصور الناقلين عن عدد التواتر فى المرتبة الاولى أو فى شئ مما بينهم و بين الناقلين الينا من عدد التواتر ولذلك يعلم أن أهل قسطنطينية لو أخبروا بقتل ملكهم حصل العلم به وقال قوم يشترط أن لايحويهم بلد ليمتنع التواطؤ وقال قوم يشترط اختلاف النسب والدين والوطن وقالت الشيعة يشترط أن يكون فيهم المعصوم والا لم يمتنع الكذب وقال اليهود يشترط أن يكون فيهم أهل الذلة فانهم يمتنع تواطؤهم عادة للخوف بخلاف أهل العزة فانهم لايخافون والكل فاسد للعلم بحصول العلم بدون ذلك قال (وقول القاضى وأبى الحسين كل عدد أفاد خبرهم علما بواقعة لشخص فمثله يفيد بغيرها لشخص صحيح بشرط ان يتساويا من كل وجه وذلك بعيد عادة) أقول قال القاضى أبو بكر وأبو الحسين البصرى كل خبر أفاد علما بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص آخر وهذا صحيح بشرط تساوى المخبرين والواقعة والمخبر من كل وجه لما علمت من تفاوت افادته للعلم بتفاوتها وذلك بعيد جدا لتفاوتها عادة قال ﴿مسئلة اذا اختلف التواتر فى الوقائع فالمعلوم ما اتفقوا عليه بتضمن أو التزام كوقائع حاتم وعلى رضى الله عنه) أقول اذا كثرت الاخبار فى الوقائع واختلف فيها لكن كل واحد منها يشتمل على معنى مشترك بينها بجهة التضمن أو الالتزام حصل العلم بالقدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقائع حاتم فيما يحكى من عطاياه من فرس وابل وعين وثوب فانها تتضمن جوده فيعلم وان لم يعلم شئ من تلك القضايا بعينه وكوقائع على فى حروبه من أنه هزم فى خيبر كذا وفعل فى أحد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان شئ من تلك الجزئيات لم يبلغ درجة القطع واعلم أن الواقعة الواحدة لاتتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك وهو متواتر لا لان أحدها صدق قطعا بل بالعادة قال (خبر الواحد مالم ينته الى التواتر وقيل ما أفاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض هو مازاد نقلته على ثلاثة) أقول فرغ من الخبر المتواتر فشرع فى قسيمه وهو خبر الواحد وذلك مالم ينته الى حد التواتر كثرت رواته أو قلوا وقيل هو خبر أفاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن وربما الايراد اذ لا عبرة به فلا يرد ومن الخبر قسم يسمى المستفيض وهو مازاد نقلته على الثلاثة قال ﴿مسئلة قد يحصل العلم بخبر الواحد العدل بالقرائن لغير التعريف وقيل وبغير قرينة وقال أحمد و يطرد والاكثر لا بقرينة ولا بغيرها انا لو حصل بغير قرينة لكان عاديا فيطرد ولأدى الى تناقض المعلومين ولوجب تخطئة المخالف وأما حصوله بقرينة فلو أخبر ملك بموت ولد مشرف مع صراخ وجنازة وانهتاك حريم ونحوه لقطعنا بصحته واعترض بانه حصل بالقرائن ورد بأنه لولا الخبر لجوزنا موت آخر قالوا أدلتكم تأباه قلنا انتفى الاول لانه مطرد فى مثله وانتفى الثانى لانه يستحيل حصول مثله فى النقيض وانتفى الثالث لانا نخطئ المخالف لو وقع قالوا قال الله تعالى ولا تقف ان يتبعون الا الظن فنهى وذم فدل على أنه ممنوع وأجيب بأن المتبع الاجماع و بأنه مؤول فيما المطلوب فيه العلم من الدين) أقول قد اختلف فى خبر

(قوله كل خبر أفاد علما) يشير الى أن قوله كل عدد معناه كل خبر عدد فضمير مثله للخبر لا للعدد على مازعم العلامة من أن المعنى فمثل ذلك العدد يفيد أى خبرهم وقوله بشرط تساوى المخبرين تفسير لحاصل قوله بشرط أن يتساويا أى الخبران والمراد بالمخبر على لفظ اسم المفعول السامع (قوله فانها تتضمن جوده) يشير الى أن الاول مثال للتضمن والثانى مثال للالتزام أما الالتزام فظاهر وأما التضمن فلان الجود لما كان افادة ماينبغى لا لعوض كان جزأ من كل اعطاء مخصوص وهذا بالنظر الى الظاهر والا فالجود صفة فى النفس هى مبدأ تلك الافادة ولايخفى أنه لامعنى لاختلاف التواتر فى الوقائع فلهذا حمله على اختلاف الاخبار فيها وبعضهم على اختلاف الوقائع المخبر بها (قوله واعلم) تحقيق للمقام وتنبيه على أنه لاشئ من الوقائع بانفراده يدل على السخاوة أو الشجاعة بمعنى حصول العلم بها ههنا بل القدر المشترك بين الجزئيات هو السخاوة أو الشجاعة وهو متواتر لا بمعنى أن شيأ من الوقائع الجزئية معلوم الصدق قطعا كيف وهو آحاد بل بمعنى أن العلم القطعى بالقدر المشترك يحصل من سماعها بطريق العادة

﴿مباحث خبر الواحد﴾

(قوله مالم ينته الى التواتر) أى خبر الواحد لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم بنفسه أصلا أو أفاد بالقرائن الزائدة فلا يكون تعريفا للشئ بما يساويه فى الجلاء والخفاء فعلى هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه (قوله وربما الايراد) جواب عن الاعتراض بان الخبر الذى لا يفيد الظن غير داخل فى المحدود لان المقصود تعريف الخبر الذى يعتد به فى الاحكام ولا يكون متواترا فعلى هذا ثبتت الواسطة

(قوله وعنى بها الزائدة) يعنى أن المراد بالقرائن لغير التعريف القرائن المنفصلة الغير اللازمة من أحوال فى الخبر والمخبر عنه كالصراخ والجنازة وخروج المخدرات ونحو ذلك فيما اذا أخبر ملك بموت ولده وحاصل المذاهب فى ذلك أربعة الاول أنه يفيد العلم عند انضمام القرائن فقط وهو المختار الثانى أنه يفيد العلم مطلقا على اطراد الثالث أنه يفيده لا على اطراد الرابع أنه لا يفيده أصلا بل انما يفيد الظن فقط ففى المختار دعوتان احداهما أنه يفيد العلم عند القرائن وثانيتهما أنه لا يفيده بدون القرائن (قوله ولو كان عاديا لاطرد) لان معناه الحصول دائما من غير اقتضاء عقلى وهو معنى الاطراد والتمثيل بالمتواتر تنبيه على هذا المعنى وانتفاء اللازم ضرورى بالوجدان اذ كثيرا ما نسمع خبر العدل ولا يحصل لنا العلم القطعى وبهذا يسقط ما فى بعض الشروح من منع الملازمة اذ كثيرا ما يتخلف الحكم عن العاديات بعارض ومن أن التشبيه بالمتواتر تمثيل لا دليل ومن منع انتفاء اللازم عند الخلو عن القرائن وانما لا يحصل العلم عند قرينة الكذب (٥٦) (قوله فان ذلك جائز بالضرورة) دفع لما فى بعض الشروح من منع امكان خبر عدل آخر بنقيض خبر العدل الاول (وقوله بل واقع دفع لما فى شرح العلامة من أن المقدم مركب من حصول العلم ومن اخبار عدلين بالنقيضين وانتفاء التالى لا يوجب انتفاء كل من جزأى المقدم بل يجوز أن يكون انتفاؤه بانتفاء الجزء التالى (قوله نجد ذلك من أنفسنا) تنبيه على أن المثال المذكور تنبيه على مكان الضرورة لا تصحيح للدعوى الكلى بالمثال الجزئى على أن فى كلامه الدعوى أيضا نظرا الا أنه سيجىء فى جواب المنكرين ما يشعر بالكلية والاطراد (قوله واعلم) قد سمعت أن المذاهب أربعة ولا خفاء فى أن عدم افادته العلم أصلا لا يتقيد بالعدالة وأن افادته العلم بلا قرينة يتقيد بها مطردا كان كما هو مذهب أحمد أو غير مطرد كما هو مذهب البعض على ما يشعر به دليلهم وأما افادته العلم عند القرائن فلا يتقيد بها لان التعويل فيه على القرائن فالتقييد بالعدالة لبيان المذهب بناء على تقييد البعض بها لا الكل فالمراد بسائر المذاهب المذهبان القائلان بافادة العلم بلا قرينة مطردا أو غير مطرد وانما قيد المحقق بقوله مطردا لانه أوضح فى البيان (قوله المخالفون أيضا فرقتان) لفظة أيضا ليست فى موقعها وانما يحسن لو كان القائلون بالمختار فرقتين وكأنه نظر الى أن المخالفين لما افترقوا فرقتين كان لهم على الاطلاق مقامان كما للقائلين بالمختار ثم لا يخفى أن المخالفين ثلاث فرق لان القائلين بافادته العلم بلا قرينة فرقتان فرقة تقول بالاطراد وفرقة تقول بعدم الاطراد وليس فى الادلة ما يشير الى هذا التفصيل فلهذا جعلهما فرقة واحدة (قوله امتنع أن يحصل مثله فى نقيضها) قد يمنع ذلك كما اذا أخبر ملك بموت ولده مع القرائن ثم أخبر أنه لم يمت وانما اشتبه على المخبر والحاضرين وقامت القرائن على ذلك والجواب أن المطابقة معتبرة فى العلم فامتناع حصول العلم بنقيض ما علم ضرورى نعم قد يحصل الاعتقادان وهو لا يوجب التناقض لعدم استلزامه الثبوت فى الواقع

الواحد العدل هل يفيد العلم أولا والمختار أنه يفيد العلم بانضمام القرائن وعنى بها الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه عادة وقال قوم ويحصل العلم به بغير قرينة أيضا ثم اختلفوا فقال أحمد فى قول يحصل العلم به بلا قرينة ويطرد أى كلما حصل خبر الواحد حصل العلم وقال قوم لا يطرد أى قد يحصل العلم به لكن ليس كلما حصل حصل العلم به وقال الاكثرون لا يحصل العلم به لا بقرينة ولا بغير قرينة فههنا مقامان أحدهما أنه لا يحصل العلم به بغير قرينة لنا فيه لو حصل بلا قرينة لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء الله عادته بخلق شىء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد كخبر المتواتر وانتفاء اللازم بين ولنا أيضا لو حصل العلم به لأدى الى تناقض المعلومين اذا أخبر عدلان بأمرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان فى الواقع والا كان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين ولنا أيضا لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع الثانى حصول العلم فيه بالقرائن ولنا فيه أنه لو أخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة دون موت مثله وكذلك الملك وأكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك من أنفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك واعترض عليه بأن العلم ثمه لا يحصل بالخبر بل بالقرائن كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدى ونحوها والجواب أنه حصل بالخبر بضميمة القرائن اذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر واعلم أن العدالة ليست شرطا فى افادة مثله للعلم على ما لا يخفى فقوله بخبر الواحد العدل انما ذكره لان سائر المذاهب المذكورة مقيدة به فان أحدا لم يقل ان خبر غير العدل يفيد العلم مطردا المخالفون أيضا فرقتان فرقة تنكر افادته للعلم مع القرينة وفرقة تقول بافادته له بلا قرينة أما المنكرون مطلقا فقالوا أدلتكم على امتناع افادته العلم بلا قرينة تأبى كونه مفيدا له بقرينة للزوم الاطراد وتناقض المعلومين والقطع بتخطئة مخالفه والجواب أنها لا تتأتى فى الخبر مع القرائن أما لزوم الاطراد فلأنه ملتزم فى مثله فانه لا يخلو عن العلم وأما تناقض المعلومين فلأن ذلك اذا حصل فى قضية امتنع أن يحصل مثله فى نقيضها عادة وأما تخطئة المخالف قطعا فلأنه ملتزم ولو وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد

بالاجتهاد الا أنه لم يقع في الشرعيات وأما القائلون بافادته مطلقا فقالوا يجب العمل به اجماعا ولولا أنه مفيد للعلم غيره فتقصر على الظن لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والنهي للتحريم وقال ان يتبعون الا الظن في معرض الذم فدل على حرمته والجواب من وجهين أحدهما انه انما المتبع هو الاجماع على وجوب العمل بالظواهر وانه قاطع وثانيهما ان ظاهرها في العموم مؤول بتخصيصه بما المطلوب فيه العلم من أصول الدين لا ما يطلب فيه العمل من أحكام الشرع قال ﴿مسئلة اذا أخبر واحد بحضرته صلى الله عليه وسلم ولم ينكره لم يدل على صدقه قطعا لنا انه يحتمل انه ما سمعه أو ما فهمه أو كان قد بينه أو رأى تأخيره أو ما علمه أو صغيرة﴾ أقول اذا أخبر واحد عن شئ بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليه لم يدل على صدق المخبر دلالة قاطعة وان كان الظاهر صدقه لنا أنه لا يتعين السكوت للرضا به لصدقه بل يحتمل انه ما سمعه أو ما فهمه أو كان قد بينه وعلم انه لا يفيد انكاره أو ما علمه نفيا أو اثباتا لكونه دنيويا أو رأى تأخيره الى وقت الحاجة الى بيانه وبتقدير عدم الجميع فتركه للانكار صغيرة وهي جائزة على الانبياء وان بعدت قال ﴿مسئلة اذا أخبر واحد بحضرة خلق كثير ولم يكذبوه وعلم انه لو كان كذبا لعلموه ولا حامل على السكوت فهو صادق قطعا للعادة﴾ أقول اذا أخبر واحد بشئ بحضور خلق كثير ولم يكذبوه فان كان مما يحتمل ان لا يعلموه مثل خبر غريب لا يقف عليه الا الافراد لم يدل على صدقه أصلا وان كان مما لو كان لعلموه فان كان مما يجوز أن يكون لهم حامل على السكوت من خوف أو غيره لم يدل أيضا وان علم انه لا حامل لهم عليه فهو يدل على صدقه قطعا لنا أن سكوتهم وعدم تكذيبهم مع علمهم بالكذب في مثله ممتنع عادة ولا يقال لعلهم ما علموا أو علمه بعضهم أو جميعهم وسكتوا لانا نقول ذلك معلوم الانتفاء بالعادة قال ﴿مسئلة اذا انفرد واحد فيما يتوفر الدواعي على نقله وقد شاركه خلق كثير كما لو انفرد واحد بقتل خطيب على المنبر في مدينة فهو كاذب قطعا خلافا للشيعة لنا العلم عادة ولذلك نقطع بكذب من ادعى أن القرآن عورض قالوا الحوامل المقدرة كثيرة ولذلك لم ينقل النصارى كلام المسيح في المهد ونقل انشقاق القمر وتسبيح الحصى وحنين الجذع وتسليم الغزالة وافراد الاقامة وافراد الحج وترك البسملة احادا وأجيب بأن كلام عيسى عليه السلام ان كان في حضرة خلق فقد نقل قطعا وكذلك غيره مما ذكروا استغنى عن الاستمرار بالقرآن الذي هو أشهرها وأما الفروع فليس من ذلك وان سلم فانما ينقل مثله ليعلم من لا يعلم وذلك فيما لا يكون مستمرا مستغنى عن نقله وان سلم فاستغنى لكونه مستمرا أو كان الأمران شائعين﴾ أقول اذا انفرد الواحد بالخبر عن شئ تتوفر الدعوى على نقل مثله وشاركه فيما يدعيه سببا للعلم خلق كثير كما اذا انفرد واحد بالاخبار عن قتل خطيب على المنبر يوم الجمعة بمشهد من أهل المدينة فهو كاذب قطعا خلافا للشيعة لنا أنا نجد من أنفسنا العلم بكذبه قطعا ولولا أن هذا الاصل مركوز في العقول لما قطعنا بكذب من ادعى ان القرآن قد عورض لكنه لم ينقل وان بين مكة والمدينة مدينة أكبر منهما قالوا الحوامل المقدرة على كتمان الاخبار كثيرة لا يمكن ضبطها فكيف الجزم بعدمها ومع جوازها لا يحصل الجزم ويدل عليه أمور منها أن النصارى لم ينقلوا كلام المسيح في المهد مع انهما تتوفر الدواعي على نقله ومنها ان معجزات الرسول كانشقاق القمر وتسبيح الحصى في يده وحنين الجذع الذي كان يستند اليه حين استند الى غيره وتسليم الغزالة عليه لم يتواتر بل نقل احادا ومنها أن كثيرا من الأمور الكثيرة الوقوع مما تعم به البلوى وتمس الحاجة اليه لم يتواتر بل نقل احادا ولذلك اختلف فيه كافراد الاقامة وتثنيتها وافراد الحج عن العمرة وقرانه بها وقراءة البسملة في الصلاة وتركها الجواب ان انتفاء الحامل يعلم بالعادة كالحامل على أكل طعام واحد

(قوله ولولا انه مفيد للعلم) تقرير الدليل أنه لو لم يفد العلم لم يجب العمل به واللازم منتف بالاجماع أما الملازمة فلأنه لو عمل به لكان اتباعا لغير المعلوم وهو باطل بالنص فأجاب أولا بأنا لا نسلم انه لو عمل به كان اتباعا لغير المعلوم بل للاجماع القاطع على وجوب العمل بالظواهر وثانيا بأنا لا نسلم بطلان اتباع غير المعلوم فيما نحن فيه وانما ذلك في الاعتقاديات التي يطلب فيها اليقين والنصوص مخصصة بها وان كان ظاهرها العموم (قوله فتركه للانكار صغيرة) يشير الى أن في نسخته أو صغيرة بلفظ الاسم وعلى تقدير أن يكون صغره بلفظ الفعل فمعناه عد ترك الانكار صغيرة فارتكبها وقيل معناه عد الكذب صغيرة فترك انكاره (قوله لنا انا نجد) حاصله دعوى الضرورة وحاصل شبهة الخصم انه لو لم يعلم انتفاء الحامل لم يحصل الجزم بالكذب والمقدم حق فكذا التالي وحاصل الجواب منع حقيقة المقدم وابطال ما جعله دليلا عليها (قوله وقراءة البسملة) وانما اقتصر المصنف على الترك ميلا منه الى أنها ليست من الفاتحة وأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتركها لكنه لم ينقل تواترا بل آحادا

(قوله وأما كلام عيسى) اعترض العلامة بأنه لا معنى لكون النقل قطعيا بتقدير وآحادا بتقدير لانه ان كان واقعا اتصف بأحدهما فقط ولا يجاب بجواز كونه آحادا عند قوم متواترا عند آخرين والامر كذلك لتواتره عندنا لان قطعنا بانه انما هو من القرآن لا التواتر ولانه لو كان كذلك لكان الاولى ترك بعض التعرض للترديد والاقتصار على منع عدم التواتر وفي بعض الشروح ان معنى الترديد انه ان لم يكن بحضور خلائق كثير فليس من المسئلة وان كان وجب أن ينقلوه قطعيا للدليل المذكور (قوله الا أنه نقل الآخر) يعني لا نسلم أنه لم ينقل بل نقل كل من الفروع الا أنه نقل الطرف الآخر المقابل أيضا بناء على جواز الامرين مثلا كما نقل

وأما كلام عيسى في المهدي فان كان بحضرة خلائق كثير نقل قطعا ولو ثبت انه لم ينقل فلقلة المشاهدين فليس مما نحن فيه وأما المعجزات فكذلك أي لو كثر مشاهدوها لتواترت والا فغير محل النزاع مع أنا لا نسلم انها مما تتوفر الدواعي على نقله فانه انما تنقل لتستمر بين الناس وقد استغنى عنها وعن استمرارها بالقرآن الباقي على وجه كل زمان الدائر على كل لسان في كل مكان وأما الفروع فليست مما ذكرنا لعدم توفر الدواعي على نقلها وان سلم فانما ينقل مثله ليعلم من لا يعلم وذلك فيما لا يكون مستمرا مستغنى عن نقله وان سلم فقد نقل الا أنه نقل الآخر أيضا لكونهما شائعين والخلاف لعدم الفوز بالترجيح حتى يتعين الاولى منهما قال ﷺ مسئلة التعبد بخبر الواحد العدل جائز عقلا خلافا للجبائي لنا القطع بذلك قالوا يؤدي الى تحليل الحرام وعكسه قلنا ان كان المصيب واحدا فالمخالف ساقط كالتعبد بالمفتي والشهادة والا فلا يرد وان تساويا فالوقف والتخيير يدفعه قالوا ولو جاز لجاز التعبد في الاخبار عن الباري قلنا العلم بالعادة انه كاذب) أقول التعبد بخبر الواحد العدل وهو أن يوجب الشارع العمل بمقتضاه على المكلفين جائز عقلا خلافا لابي علي الجبائي لنا القطع بذلك فانا لو فرضنا أن الشارع يقول للمكلف اذا أخبرك عدل بشئ فاعمل بموجبه وعرضناه على عقولنا فانا نعلم قطعا أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته قالوا أولا انه وان لم يكن ممتنعا لذاته فهو ممتنع لغيره لانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال بتقدير كذبه فانه ممكن قطعا وذلك باطل وما يؤدي الى الباطل لا يجوز عقلا الجواب انا ان قلنا كل مجتهد مصيب فسقوطه ظاهر اذ لا حلال ولا حرام في نفس الأمر انما هما تابعان لظن المجتهد ويختلف بالنسبة فيكون حلالا لواحد حراما للآخر وان قلنا المصيب واحد فقط فلا يرد أيضا لان الحكم المخالف للظن ساقط عنه اجماعا وما هو الا كالتعبد بقول المفتي والشاهدين اذا خالفا ما في الواقع وهذا يصلح مستندا ونقضا بالاستقلال لا يقال هذا بالنسبة الى مجتهدين لكن يؤدي الى التناقض عند تساوي الخبرين بالنسبة الى مجتهد واحد لتعارضهما من غير ترجيح لانا نقول التوقف وهو عدم العمل بهما كأن لا دليل اذ شرط العمل عدم المعارض أو التخيير وهو تجويز العمل بأيهما شاء يدفع وروده قالوا ثانيا لو جاز التعبد به لجاز التعبد به في الاخبار عن الباري وهو باطل بغير معجزة اجماعا فالجواب لا نسلم الملازمة لان العادة ثمة قد أفادت ان من ادعى النبوة بدون معجزة فهو كاذب وأيضا فالفرق بانه يفضي ذلك الى كثرة الكذب فيه عادة بخلاف الاخبار (قال يجب العمل بخبر الواحد العدل خلافا للقاساني وابن داود والروافض والجمهور بالسمع وقال أحمد والقفال وابن سريج والبصري بالعقل لنا انه تكرر العمل به كثيرا من الصحابة والتابعين شائعا ذائعا من غير نكير وذلك يقضي بالاتفاق عادة كالقول قطعا قولهم لعل العمل بغيرها قلنا علم قطعا من سياقها ان العمل بها لقولهم فقد أنكر أبو بكر رضي الله عنه خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى رواه محمد بن سلمة وأنكر عمر رضي الله عنه خبر أبي موسى في الاستئذان حتى رواه

افراد الاقامة نقل تثنيتها وكما نقل افراد الحج نقل قرانه وكما نقل ترك البسملة نقل قراءتها فالخلاف ليس لعدم النقل تواترا بل لعدم الظفر بترجيح أحد الطرفين (قوله وهذا) أي التعبد بقول المفتي والشاهدين يصلح مستند المنع وروده على تقدير كون المصيب واحدا ونقضا الدليل بأنه لو صح بجميع مقدماته لما جاز التعبد بقول المفتي والشاهدين لجريانه فيهما واعلم أن كلام الشارح العلامة في هذا المقام من التطويل والاضطراب بحيث لا يخطى الناظر فيه بطائل (قوله لا يقال) اشارة الى أن قوله وان تساويا فالوقف والتخيير يدفعه جواب سؤال تقريره ان ما ذكرتم من تعدد الحكم في الواقعة الواحدة على تقدير تصويب المجتهدين وتعين الحكم الموافق للظن وسقوط ما يخالفه على تقدير تصويب الواحد انما يتم بالنسبة الى المجتهدين أو ترجح أحد الخبرين وأما على تقدير تساوي الخبرين بالنسبة الى مجتهد واحد فتنافي الحكمين ووجوب العمل بالنقيضين لازم قطعا وتقرير الجواب أنه يندفع بتوقفه عن العمل بهما أو تخييره في العمل بأيهما شاء (قوله لو جاز التعبد به) أي بخبر الواحد العدل في الاخبار عن الرسول عليه الصلاة والسلام لجاز التعبد به في الاخبار عن الباري لاشتراكهما في عدالة المخبر وحصول ظن الصدق والجواب أولا منع الجامع لانتفاء ظن الصدق في الفرع وثانيا وجود الفارق وهو قضاء العادة بأن التعبد به في الاخبار عن الباري يفضي الى كثرة الكذب بخلاف الاخبار عن الرسول (قوله للقاساني) قاسان بالقاف والسين المهملة من بلاد الترك

روواه أبو سعيد الخدرى وأنكر خبر فاطمة بنت قيس وأنكرت عائشة رضى الله عنها خبر ابن عمر وأجيب بانما أنكروا عند الارتياب قالوا العلها أخبار مخصوصة قلنا نقطع بأنهم عملوا لظهورها لا لخصوصها وأيضا التواتر أنه عليه الصلاة والسلام كان ينفذ الآحاد الى النواحى لتبليغ الاحكام) أقول قد ثبت جواز التعبد بخبر الواحد وهو واقع بمعنى انه يجب العمل بخبر الواحد وقد أنكره القاسانى والرافضة وابن داود والقائلون بالوقوع قد اختلفوا فى طريق اثباته والجمهور على انه يجب بدليل السمع وقال أحمد والقفال وابن سريج وأبو الحسين البصرى بدليل العقل لنا اجماع الصحابة والتابعين بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم بها فى الوقائع المختلفة التى لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم أحد والا نقل وذلك يوجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح وان كان احتمال غيره قائما فى كل واحد واحد فمن ذلك انه عمل أبو بكر بخبر المغيرة فى ميراث الجدة وعمل عمر رضى الله عنه بخبر عبد الرحمن فى جزية المجوس وبخبر حمل بن مالك فى وجوب الغرة بالجنين وبخبر الضحاك فى ايراث الزوجة من دية الزوج وبخبر عمرو بن حزم فى دية الاصابع وعمل عثمان وعلى بخبر فريعة فى أن عدة الوفاة فى منزل الزوج وعمل ابن عباس بخبر أبى سعيد بالربا فى النقد وعمل الصحابة بخبر أبى بكر الائمة من قريش والانبياء يدفنون حيث يموتون ونحن معاشر الانبياء لا نورث الى غير ذلك مما لا يجدى استيعاب النظر فيه الا التطويل وموضعه كتب السير وقد اعترض عليه بوجوه الاول قولهم لا نسلم أن العمل فى هذه الوقائع كان بهذه الاخبار اذ لعله بغيرها ولا يلزم من موافقة العمل الخبر أن يكون به على أنه السبب للعمل والجواب انه قد علم من سياقها أن العمل بها والعادة تحيل كون العمل بغيرها الثانى قولهم هذا معارض بانه أنكر أبو بكر خبر المغيرة حتى رواه محمد بن سلمة وأنكر عمر خبر أبى موسى فى الاستئذان حتى رواه أبو سعيد وأنكر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نترك كتاب الله بقول امرأة لا نعلم اصدقت أم كذبت وكان يحلف على غير أبى بكر وأنكرت عائشة خبر ابن عمر فى تعذيب الميت ببكاء أهله عليه والجواب أنهم انما أنكروه مع الارتياب وقصوره عن افادة الظن وذلك مما لا نزاع فيه وأيضا فلا يخرج بانضمام ما ذكرتم عن كونه خبر واحد وقد قبل مع ذلك فهو دليل عليكم لا لكم الثالث أنهم قالوا لعلها أخبار مخصوصة تلقوها بالقبول ولا يلزم فى كل خبر الجواب انا نعلم أنهم عملوا بها لظهورها وافادتها الظن لا لخصوصياتها كظاهر الكتاب والمتواتر وهو اتفاق على وجوب العمل بما أفاد الظن ولنا أيضا تواتر انه كان ينفذ الآحاد الى النواحى

(قوله وأبو الحسين البصرى) صرح بالاسم لئلا يتوهم أن البصرى هو أبو عبد الله على ما هو دأبه فى هذا الكتاب فان مذهبه ليس وجوب العمل عقلا مطلقا بل فيما لا يسقط بالشبهة خاصة ثم لا يخفى أن القائلين بالوجوب عقلا قائلون بالوجوب سمعا (قوله وذلك) أى ما نقل عنهم من الاستدلال شائعا ذائعا من غير نكير يوجب الحكم العادى قطعا باتفاقهم على وجوب العمل بخبر الواحد كما أن القول الصريح منهم يوجب العلم باتفاقهم والحاصل أنه قد تواتر معنى انهم كانوا يستدلون بأخبار الآحاد وان كانت تفاصيل ذلك آحادا وهذا اجماع منهم على ذلك وبهذا يندفع ما يقال ان ما ذكر من الاخبار فى الاحتجاج بخبر الواحد أخبار آحاد وذلك يتوقف على كونه حجة فيدور فان قيل غاية ما ذكر جواز الاستدلال والعمل به وانما النزاع فى الوجوب قلنا ايجابهم الاحكام بأخبار الآحاد يدل على وجوب العمل بها على ان القول بالجواز دون الوجوب سمعا لم يقل به قائل به وانما الخلاف فى الوجوب عقلا كما سبق (قوله عمل أبو بكر) هو كان يرى حرمان الجدة حتى روى المغيرة بن شعبة ومحمد بن سلمة أن النبى عليه الصلاة والسلام أعطاها السدس وعمل عمر رضى الله عنه فى جزية المجوس بما روى عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه قوله عليه الصلاة والسلام سنوا بهم سنة أهل الكتاب وعمل فى غرة الجنين بما روى حمل ابن مالك بالحاء المهملة أنه كان عنده امرأتان احداهما تسمى مليكة والاخرى أم عفيف رمت احداهما الاخرى بحجر أو مسطح أو عمود فسطاط فأصاب بطنها فألقت جنينها فقضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرة عبد أو أمة والمسطح بكسر الميم نوع من الملاعق وقيل عود يرقق به الخبز وعمل بخبر الضحاك وهو الاحنف بن قيس التميمى أسلم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يره دعا له رسول الله عليه الصلاة والسلام حين قدم عليه وفد بنى تميم فذكروه له روى أنه عليه الصلاة والسلام كتب اليه أن يورث امرأة أشيم الضبابى من دية زوجها وعمل بخبر عمرو بن حزم أن فى كل أصبع عشرة من الابل وكان عمر يرى أن فى الخنصر ستة وفى البنصر تسعة وفى الابهام خمسة عشر وفى كل من الآخرين عشرة وعمل عثمان وعلى رضى الله عنهما بقول فريعة بنت مالك بن سنان أخت أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه حيث قالت جئت الى رسول الله عليه الصلاة والسلام أستأذنه بعد وفاة زوجى فى موضع العدة فقال امكثى حتى تنقضى عدتك (قوله وأيضا فلا يخرج) وذلك للقطع بأنه بانضمام أمر اليه لم يصر هو متواترا مفيدا للقطع بل انما تأكد الظن وزالت الشبهة (قوله كان ينفذ الآحاد) اعترض عليه الآمدى وغيره بأن النزاع انما هو فى وجوب عمل المجتهد وليس فى هذا ما يدل عليه

لتبليغ الاحكام مع العلم بأن المبعوث اليهم كانوا مكلفين بالعمل بمقتضاه (قال واستدل بظواهر مثل فلولا نفر ، قوله لعلهم يحذرون ان الذين يكتمون ان جاءكم فاسق وفيه بعد) أقول وقد استدل من قبلنا بظواهر لا تفيد الا الظن ولا يكفى فى المسائل العلمية منها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الاحتجاج ان لعل هنا للوجوب لامتناع الترجى عليه تعالى والطائفة من كل فرقة لا تكون أهل التواتر فقد أوجب الحذر بقول الآحاد وهو بعيد لان المراد الفتوى فى الفروع سلمنا لكنه ظاهر فلا يجدى فى الاصول ومنها الذين يكتمون ما أنزل الله الآية أوعد بالكتمان لقصد الاظهار ولولا وجوب العمل به لما كان للاظهار فائدة فلم يصلح مقصودا للشارع وهو أيضا بعيد لان المراد بما أنزل الله القرآن سلمنا لكن أين وجوب العمل ومنها قوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أمر بالتثبت فى الفاسق فدل على أن العدل بخلافه وهو أيضا بعيد لانه مفهوم المخالفة وهو ضعيف وان سلم فاستدلال بظاهر فى أصل فلا يجدى (قال قالوا ولا تقف ان يتبعون الا الظن وقد تقدم ويلزمهم أن لا يمنعوه الا بقاطع قالوا توقف عليه الصلاة والسلام فى خبر ذى اليدين حتى أخبره أبو بكر وعمر قلنا غير ما نحن فيه وان سلم فانما توقف للريبة بالانفراد فانه ظاهر فى الغلط ويجب التوقف فى مثله) أقول المانعون لوجوب العمل بخبر الواحد قالوا أولا قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فنهى عن اتباع الظن وقال ان يتبعون الا الظن فذم باتباع الظن والنهى والذم دليل الحرمة فانه ينافى الوجوب ولا شك أن خبر الواحد لا يفيد الا الظن الجواب بعد ما تقدم من ان المتبع هو الاجماع وأنه ظاهر فى أصل ويلزمهم أن لا يمنعوا التعبد به الا بدليل قاطع ولا قاطع لهم وما ذكروه لا عموم له فى الاشخاص ولا فى الازمان وقابل للتخصيص ولغيره قالوا ثانيا توقف النبى صلى الله عليه وسلم فى خبر ذى اليدين حين صلى الظهر ركعتين فقال أقصرت الصلاة أم نسيت فقال صلى الله عليه وسلم شىء من ذلك لم يكن حتى أخبره أبو بكر وعمر فدل أن خبر الواحد لا يعمل به الجواب أنه ليس من صور محل النزاع لان الكلام فى تعبد الامة بخبر الواحد منقولا عن الرسول وان سلم فانما توقف لانه لما انفرد بالاخبار عنه بين جمع كثير فى أمر الغالب عدم مثله وعدم الغفلة عنه ان كان ظاهرا فى الغلط فظن كذبه فضلا عن أن يكون مفيدا للظن بصدقه والتوقف فى مثله وعدم العمل به واجب اتفاقا (قال أبو الحسين العمل بالظن فى تفاصيل معلوم الاصل واجب عقلا كالعدل فى مضرة شىء وضعف حائط وخبر الواحد كذلك لان الرسول بعث للمصالح فخبر الواحد تفصيل لها وهو مبنى على التحسين سلمنا لكنه لم يجب فى العقليات بل أولى سلمنا فلا نسلمه فى الشرعيات سلمنا وغايته قياس ظنى فى الاصول قالوا صدقه ممكن فيجب احتياطا قلنا ان كان أصله المتواتر فضعيف وان كان المفتى فالمفتى خاص وهذا عام سلمنا لكنه قياس شرعى قالوا لو لم يجب لخلت وقائع ورد بمنع الثانية سلمنا لكن الحكم النفى وهو مدرك شرعى بعد الشرع) أقول القائل بأنه يفيد بدليل العقل أما أبو الحسين فقال الظن فى تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلا فالعمل به واجب عقلا بدليل أنه لما كان اجتناب المضار اجمالا واجبا قطعا وجب تفاصيله عقلا مثل قبول خبر العدل فى مضرة أكل شىء معين فيحكم العقل بأن لا يؤكل وفى انكسار جدار يريد أن

(قوله ولا يكفى فى المسائل العلمية) اشارة الى وجه البعد فى الجميع لا يقال المسألة العلمية وسيلة العمل فيكفى فيها الظن لانا نقول جميع مسائل الاصول كذلك وقد منعوا فيها الاكتفاء بالظن وانما ذلك فيما يتعلق بكيفية العمل بالذات كمسائل الفقه (قوله لامتناع الترجى) يعنى لما تعذر حمل لعل على حقيقته التى هى الترجى حملت على أقرب المجازات وهو الطلب فيفيد الايجاب كالأمر لما مر وانما قلنا انه أقرب المجازات لان الترجى وان لم يكن طلبا بل توقعا لكن لا يفهم منه فى حق الله تعالى الا الطلب (قوله والطائفة) يعنى أن الفرقة اسم للثلاثة فصاعدا فالطائفة منها تكون واحدا أو اثنين وبالجملة لا يلزم أن يبلغ حد التواتر وهو المراد بالآحاد (قوله المراد الفتوى فى الفروع) بقرينة التفقه والانذار فيختص القوم بالمقلدين دون المجتهدين ولو سلم أنه ليس بمراد فلا أقل من احتماله احتمالا قريبا ولا يبقى قطعيا فلا تثبت به الاصول (قوله الى وجوب العمل) يعنى لا نسلم انحصار فائدة الاظهار فى وجوب العمل لجواز أن يكون جواز العمل أو الانضمام الى آخر وآخر حتى يصير متواترا موجبا للعمل (قوله وانه ظاهر) أى كل من الدليلين ليس بقطعى بل ظاهر استدل به فيما يكون من الاصول التى لا بد فى اثباتها عن قاطع (قوله وقابل للتخصيص) فما له عموم وهو القضايا والاحكام فيخص عما لا يطلب فيه العمل من الاصول (قوله ولغيره) كتأويل العلم بما يعم الظن والقطع وتأويل الظنى ينقض بالشك والوهم (قوله شىء من ذلك لم يكن) نقل بالمعنى والا فالمنقول كل ذلك لم يكن والمقصود عموم السلب لا سلب العموم بدليل ما روى أنه قال بعض ذلك قد كان ولان أم سؤال عن أحد الامرين فجوابه تعيين أحدهما أو نفيهما بالكلية

(قوله فلم يجب مثله) بكسر اللام على لفظ الاستفهام ولم يقل ولا نسلمه في الشرعيات كما في المتن تنبيها على ان هذا المنع مجرد مطالبة بالدليل من غير أن يسند الى سند يعتد به لما لا يخفى من سند الشارحين وهو منع كون العلة في العقليات هي الظن المذكور لجواز أن يكون أمر الازماله في العقليات خاصة أو منع كونه علة في الشرعيات لجواز أن تكون خصوصيتها مانعة ثم أشار الى دفع ما يتوهم دليلا وهو قياس الشرعيات على العقليات (قوله سلمناه) أي عدم الفرق المؤثر وصحة القياس على الفتوى لكن

ينتقض فيحكم العقل بأن لا يقام تحته وما نحن فيه كذلك لانه صلى الله عليه وسلم بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار قطعا ومضمون خبر الواحد تفصيل له والخبر يفيد الظن به فوجب العمل به قطعا والجواب أنه مبني على التحسين والتقبيح بالعقل وقد أبطلناه سلمناه ولا نسلم أن العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب بل هو أولى للاحتياط ولم ينته الى حد الوجوب سلمنا ذلك في العقليات فلم يجب مثله في الشرعيات ولا يجوز قياسها عليها لعدم التماثل وهو شرط القياس سلمناه لكنه قياس فلا يفيد الا الظن لجواز كون خصوصية الاصل شرطا أو خصوصية الفرع مانعا والمسئلة أصولية فلا يجدي فيها الظن وأما الباقون فقالوا أولا صدقه ممكن فيجب اتباعه احتياطا والجواب أنه قياس بغير أصل فان كان أصله الخبر المتواتر فضعيف لان المتواتر وجب اتباعه لافادته العلم لا للاحتياط فالجامع منتف وان كان أصله فتوى المفتي فضعيف أيضا لان الفرق ظاهر وهو أن حكم المفتي خاص بمقلده فيها وحكم خبر الواحد عام في الاشخاص والازمان سلمناه لكنه قياس فلا يفيد الا الظن وهو شرعي لا دليل عقلي وهو خلاف مطلوبكم قالوا ثانيا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت وقائع كثيرة عن الحكم وهو ممتنع أما الاولى فلأن القرآن والمتواتر لا يفيان بالاحكام بالاستقراء التام المفيد للقطع وأما الثانية فظاهرة والجواب بمنع الثانية وهو امتناع خلو وقائع كثيرة عن الحكم عقلا سلمناه لكن نمنع الملازمة لان الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم ونفي الدليل دليل على نفي الحكم لما ورد الشرع بأن ما لا دليل فيه لا حكم فيه فكان عدم الدليل لعدم الحكم مدركا شرعيا ولم يلزم اثبات حاكم غير الشرع (قال أما الشرائط فمنها البلوغ لاحتمال كذبه لعلمه بعدم التكليف واجماع المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرقهم مستثنى لكثرة الجناية بينهم منفردين والرواية بعده والسماع قبله مقبولة كالشهادة ولقبول ابن عباس وابن الزبير وغيرهم في مثله ولا سماع للصبيان) أقول أما حكم خبر الواحد فاذكرنا وأما شرائطه المعتبرة في وجوب العمل به فأمور كلها في الراوي الشرط الاول البلوغ لان الصبي وان قارب البلوغ وأمكنه الضبط يحتمل أن يكذب لعلمه بأنه غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب فلا اثم له فيه فلا مانع له من اقدامه عليه فلا يحصل ظن عدم الاقدام على الكذب فلا يحصل ظن صدقه وهو الموجب للعمل كالفاسق لا يقال أجمع أهل المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرقهم مع أنه احتيط في الشهادة ما لم يحتط في الرواية لانا نقول انه مستثنى لمسيس الحاجة اليه لكثرة الجناية فيما بينهم اذا كانوا منفردين لا يحضرهم عدل فلو لم تعتبر شهادتهم لضاعت الحقوق التي توجبها تلك الجنايات والمشروع استثناء لا يرد نقضا كالعرايا وشهادة خزيمة هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ أما الرواية بعد البلوغ لخبر والحال أنه قد سمعه قبل البلوغ فانها مقبولة أما أولا فقياسا على الشهادة وانها متفق عليها فالرواية أولى بالقبول وأما ثانيا فباجماع الصحابة على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما في مثله مما حملوه قبل البلوغ ورووه بعده يدل عليه كتب الحديث وانهم لم يسألوا قط عن تحملهم أقبل البلوغ كان أم بعده ولم يفرقوا

دعواكم ثبوت ذلك بدليل عقلي والقياس لما أفاد الظن دون العلم لم يكن دليلا ولما كان أصله حكما شرعيا لم يكن عقليا بل شرعيا بخلاف ما مر لابي الحسين من قياس الشرعيات على العقليات فانه لو ثبت كان عقليا ولذلك اقتصر في رده على انه لا يفيد الا الظن (قوله بالاستقراء التام) أما في القرآن فواضح وأما في الحديث فلأن المتواتر أيضا أحاديث قليلة مضبوطة عند أئمة الحديث ومعنى عدم وفائهما بالاحكام ان من الاحكام ما لم يمكن اسنادها اليهما الا بطريق القياس على ما فيهما من الاحكام ثم لا يخفى ان الانسب تقديم منع الملازمة الا أنه قدم منع انتفاء اللازم ترقيا من الادنى الاضعف الى الاعلى الاقوى لظهور ان منع الملازمة ههنا أقوى من منع انتفاء اللازم وحاصل الكلام ان عدم الدليل مدرك شرعي لعدم

الحكم للاجماع على ان ما لا دليل فيه فهو منفي فضمير هو لعدم الدليل لا لعدم الحكم على ما ذهب اليه بعض الشارحين اذ المدارك انما تقال للادلة دون الاحكام ولهذا ذهب العلامة الى أنه لا يصح جعل الضمير لنفي الحكم الا اذا روى مدرك بضم الميم بمعنى انه معلوم شرعي وهو بعيد وانما قال بعد الشرع لظهور أنه قبل ورود الشرع ليس من المدارك الشرعية (قوله في مثله) أي مثل ما نحن فيه من الاخبار التي حملوها وسمعوها قبل البلوغ ورووها بعده

بينهما قابلين روايتهم وان احتمل الامرين احتمالا ظاهرا وأما ثانيا فباجماعهم على احضار الصبيان مجالس الرواية واسماعهم الحديث ولولم يعتبر نقلهم لما أفاد ذلك وقد يقال ان ذلك للتبرك ولذلك يحضرون من لا يضبط قال (ومنها الاسلام للاجماع وأبو حنيفة وان قبل شهادة بعضهم على بعض لم يقبل روايتهم ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا وهو فاسق بالعرف المتقدم واستدل بانه لا يوثق به كالفاسق وضعف بأنه قد يوثق ببعضهم لتدينه في ذلك) أقول الشرط الثاني لقبول خبر الواحد الاسلام أما أولا فبدليل الاجماع فان قيل أليس أبو حنيفة يقبل شهادة بعض الكفار على بعض فيلزم في الرواية قلنا نعم لكنه لا يقبل في الرواية قد صرح به وذلك ان شهادتهم قبلت للضرورة صيانة للحقوق اذ أكثر معاملاتهم مما لا يحضره مسلمان وأما ثانيا فلقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا والكافر فاسق بالعرف المتقدم علم ذلك بالاستقراء وان كان لا يسمى في العرف المتأخر فاسقا ويجعل قسيما له ويعرف بأنه مسلم ذو كبيرة أو صغيرة أصر عليها وقد استدل بأن الكافر لا يوثق به فلا يقبل قوله قياسا على الفاسق وقيل بأنه ضعيف لانه قد يوثق بقول بعضهم لظهور تدينه في ذلك الدين مع تحريم الكذب فيه أو في تحريم الكذب قال (والمبتدع بما يتضمن التكفير كالكافر عند المكفر وأما عند غير المكفر فكالبدع الواضحة وما لا يتضمن التكفير ان كان واضحا كفسق الخوارج ونحوه فرده قوم وقبله قوم والراد ان جاءكم فاسق بنبا وهو فاسق القابل نحن نحكم بالظاهر والآية أولى لتواترها وخصوصها بالفاسق وعدم تخصيصها وهذا مختص بالكافر والفاسق المظنون صدقهما باتفاق قالوا أجمعوا على قبول قتلة عثمان ورد بالمنع أو بأنه مذهب بعض وأما نحو خلاف البسملة وبعض الاصول وان ادعى القطع فليس من ذلك لقوة الشبهة من الجانبين وأما من يشرب النبيذ ويلعب بالشطرنج ونحوه من مجتهد ومقلد فالقطع انه ليس بفاسق وان قلنا المصيب واحد لانه يؤدي الى تفسيق واعجاب الشافعي الحد لظهور أمر التحريم عنده) أقول ماذكرناه حكم الكافر وأما المبتدع فقد يكون مبتدعا ببدعة تتضمن التكفير وقد يكون ببدعة لا تتضمنه فان كان يتضمن التكفير فيكفر به قوم ولا يكفر به قوم فمن كفره به فهو عنده كالكافر وقد علمت حكمه ومن لم يكفره به فهو عنده كالبدع الواضحة وسنذكر حكمها وان كان لا يتضمن التكفير فان لم تكن واضحة قبل اتفاقا وان كانت واضحة كفسق الخوارج استباحوا الدماء وشنوا الاغارة وأحرقوا وسبوا فرده قوم وقبله قوم قال الراد له قد قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وهذا فاسق كما مر وقال القابل قال عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر وهذا ظاهر اذا ظن صدقه والمختار الرد لان الآية أولى بالعمل بها من الحديث فأولا لكونها متواترة والحديث آحادا وثانيا لخصوصها بالفاسق وعموم الحديث للفاسق والعدل ودلالة الخاص على ما يتناوله أظهر اذ العام يحتمل عدم تناوله لذلك الخاص لتخصيصه دون الخاص وثالثا لانها لم تخصص اذ كل فاسق مردود والحديث مخصص لايجاب العمل بكل ظاهر وخبر الكافر والفاسق ظاهر اذا ظن صدقهما ولا يعمل بهما اتفاقا قالوا قتل عثمان وهو امام الحق بدعة واضحة ومع هذا فالصحابة كانوا يقبلون قتلة عثمان شهادة ورواية وهو اجماع على قبول رواية المبتدع بالبدعة الواضحة الجواب لا نسلم القبول اجماعا وان سلمنا فلا نسلم الاجماع على كون ذلك بدعة واضحة حتى يلزم الاجماع على قبول ذي البدعة الواضحة بل كان ذلك مذهبا لبعضهم فان القتلة لا يرون ذلك وكذلك كثير من الآخرين ويجعلونه اجتهاديا وأما نحو خلاف البسملة وجعلها من القرآن وبعض مسائل الاصول كزيادة الصفات فانها وان ادعى الخصم فيها القطع فليس من ذلك أي من البدع الواضحة فيقبل اتفاقا وانما لم تكن واضحة لقوة الشبهة من الجانبين كما تبين في موضعه فهذه حال العقائد وأما ما يتوهم انه فسق

(قوله أو في تحريم الكذب) يعني أن ذلك اشارة الى الدين أو الى تحريم الكذب (قوله ومن لم يكفره) أي المبتدع (به) أي بالبدعة التي تتضمن التكفير وتذكير الضمير بتأويل الابتداع وكذا جميع الضمائر العائدة الى البدعة في غير هذا المقام (قوله فهو) أي ذلك المبتدع (عنده) أي عند من لم يكفره (كالبدع) أي كاهل البدع الواضحة يشير الى أن قوله أما غير المكفر مبتدأ خبره قوله فكالبدع بحذف صدر الجملة (قوله وأما نحو خلاف البسملة) يعني أن رأى كل من المتخاصمين في مثل هذه المسائل وان كان بدعة عند الآخر وقطعيا بزعم صاحبه لكنه ليس من البدع الواضحة التي تقدح في قبول الرواية ثم البدعة عند المصنف في البسملة هو جعلها من القرآن وفي الصفات هو جعلها غير زائدة على الذات بل عينها كما هو رأى المعتزلة وان أريد بالزيادة الغيرية فالبدعة من الزيادة لان الحق أنها ليست عين الذات ولا غيرها وفي شرح العلامة أن قوله فان ادعى القطع معناه القطع بحقيقة أو بانه من الفسق الواضح أو مما يكفر به فليس من ذلك أي من القطعي أو من الفسق الواضح أو مما يكفر به ولفظ المنتهى مشعر بأن المراد أنه ليس من القطعي

لكونه

لكونه خللا فى العمل نحو من شرب النبيذ أو لعب بالشطرنج من مجتهد يراهما حلالا أو مقلد له فيه فالقطع انه ليس بفاسق أما اذا قلنا كل مجتهد مصيب فظاهر وان قلنا المصيب واحد فكذلك لأنه يجب على المجتهد العمل بظنه وللمقلد بفتواه فلو فسقنابه لفسقنا بواجب وانه باطل بالضرورة فان قيل أليس الشافعى يحد بشرب النبيذ مع ماذكرتم من الوجوب قلنا الصحيح عدم الحد عليه والشافعى يحده لظهور أمر التحريم عنده لا لأنه فاسق ولذلك قال أحد شارب النبيذ وأقبل شهادته قال (ومنها رجحان ضبطه على سهوه لعدم حصول الظن) أقول الشرط الثالث رجحان ضبط الراوى على سهوه اذ مع المرجوحية والمساواة لا يترجح طرف الاصابة فلا يحصل الظن قال (ومنها العدالة وهى محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة وتتحقق باجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح وقد اضطرب فى الكبائر فروى ابن عمر الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم وزاد أبو هريرة أكل الربا وزاد على رضى الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل ما توعد الشارع عليه بخصوصه وأما بعض الصغائر فما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة وبعض المباح كاللعب بالحمام والاجتماع مع الارذال والحرف الدنيئة مما لا يليق به ولا ضرورة) أقول الشرط الرابع عدالة الراوى وهى محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة وليس معها بدعة فقولنا دينية ليخرج الكافر وقولنا تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليخرج الفاسق وقولنا ليس معها بدعة ليخرج المبتدع اذ هؤلاء لا تقبل روايتهم وهذه لما كانت هيئة نفسية خفية فلا بد لها من علامات تتحقق بها وانما تتحقق باجتناب أمور أربعة الكبائر والاصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح أما الكبائر فقد اضطرب فيها الرواة فروى ابن عمر رضى الله عنهما تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم وزاد أبو هريرة أكل الربا وزاد على رضى الله عنه السرقة وشرب الخمر وربما قيل الكبيرة كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقال بعض كل ما كان مفسدته مثل مفسدة أقلها مفسدة أو أكثر منه فان مفسدة دلالة الكفار الى المسلمين ليستأصلوهم أكثر من مفسدة الفرار من الزحف ومفسدة امساك المحصنة ليزنى بها أكثر من مفسدة القذف ويمكن أن يقال هو ما يدل على قلة المبالاة بالدين دلالة أدنى ماذكر من الامور وأما الاصرار على الصغائر فمرجعه العرف وبلوغه مبلغا ينفى الثقة وأما ترك بعض الصغائر فالمراد منها ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف فى الوزن بحبة وأما ترك بعض المباح فالمراد ما يدل على مثل ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الارذال والحرف الدنيئة كالدباغة والحجامة والحياكة ممن لا يليق به ذلك من غير ضرورة تحمله على ذلك لان مرتكبها لا يجتنب الكذب غالبا قال (وأما الحرية والذكورة وعدم القرابة والعداوة فتختص بالشهادة) أقول هذه شروط فى الرواية والشهادة وتعتبر فى الشهادة شروط لا تعتبر فى الرواية كالحرية والذكورة والعدد وعدم القرابة للمشهود له وعدم العداوة للمشهود عليه لان أمر الشهادة أخلق بالاحتياط لقوة البواعث

(قوله لفسقنا بواجب) أى بارتكاب عمل متفرع على رأى يجب عليه الحكم بوجوبه فان على المجتهد يجب اتباع ظنه وعلى المقلد اتباع مجتهد والا فالتفسيق انما هو بالشرب وهو ليس بواجب بل مباح عنده والواجب عليه هو الحكم باباحته (قوله رجحان ضبطه على سهوه) فى كلام الآمدى رجحان ضبطه على عدم ضبطه وذكره على سهوه فلم يجعل السهو مقابلا للضبط (قوله التقوى) هو الاحتراز عما يذم به شرعا والمروءة عرفا وفى كلامه اشعار بان تارك المروءة فاسق وليس كذلك ولم يقتصر على ذكر التقوى لانها تتعلق بالعمليات خاصة فلا بد من تحقق نفى البدعة المتعلقة بالاعتقاديات الا أن فى كون البدعة مخلا بالعدالة نظرا ولهذا لم يتعرض له الامام الغزالى حيث قال هى هيئة راسخة فى النفس من الدين تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة جميعا ثم لا يخفى أن اشتراط العدالة مغن عن اشتراط الاسلام (قوله اذ هؤلاء) أى الكافر والفاسق والمبتدع لا تقبل روايتهم على ما مر من التفصيل فى المبتدع والانسب بالاختصار أن يقال اذ هؤلاء ليسوا عدولا (قوله والالحاد فى الحرم) أى الظلم فى حرم مكة وهو فى الاصل الميل قال تعالى ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب أليم أى من يرد فيه مرادا حال كونه مائلا عن القصد ظالما وحقيقته متلبسا بالحاد متلبسا بظلم على أنهما حالان مترادفان (قوله وقال بعض) اشارة الى ماذكره بعضهم من انك اذا أردت معرفة الفرق بين الصغيرة والكبيرة فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها فان نقصت عن أقل مفاسدها فهى من الصغائر والا فمن الكبائر ثم قال الاولى أن تضبط بما يشعر بتهاون مرتكبها فى دينه اشعارها هو للأصغر من الكبائر المنصوص عليها (قوله والعدد) زيادة من الشارح لا توجد فى نسخ المتن

عليه من الطمع والاهتمام بأمر الخصومات ولانه خاص فالمحبة والعداوة تؤثران فيه والخبر عام وأيضا فالمساهلة فيها بخصوصها أكثر ولذلك نرى من كثرة شهود الزور ما لا نراه من كثرة رواة المفترى قال ﴿ مسئلة مجهول الحال لا يقبل وعن أبي حنيفة قبوله لنا الادلة تمنع من الظن خولف في العدل فيبقى ماعداه وأيضا الفسق مانع فوجب تحقق ظن عدمه كالصبا والكفر قالوا الفسق سبب التثبت فاذا انتفى انتفى قلنا لا ينتفي الا بالخبرة أو التزكية قالوا نحن نحكم بالظاهر ورد بمنع الظاهر وبنحو ولا تقف قالوا ظاهر الصدق كاخباره بالذكاة وطهارة الماء ونجاسته ورق جاريته ورد بأن ذلك مقبول مع الفسق والرواية أعلى رتبة من ذلك) أقول مجهول الحال وهو من لا تعلم عدالته لا تقبل روايته وروى عن أبي حنيفة قبول روايته اكتفاء بسلامته من الفسق ظاهرا لنا الادلة نحو ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن دلت على المنع من اتباع الظن في المعلوم عدالته وفسقه والمجهول خولف في المعلوم عدالته بدليل هو الاجماع فيبقى فيما عداه معمولا به فيمتنع اتباع الظن فيه ومنه صورة النزاع وهو المجهول وأيضا الفسق مانع بالاتفاق فيجب تحقق ظن عدمه كالصبا والكفر فانا لا نقنع بظهور عدمهما ما لم يتحقق قالوا أولا الفسق شرط وجوب التثبت فاذا انتفى الفسق انتفى وجوب التثبت وههنا قد انتفى الفسق فلا يجب التثبت الجواب لا نسلم انه ههنا انتفى الفسق بل انتفى العلم به ولا يلزم من عدم العلم بالشئ عدمه والمطلوب العلم بانتفائه ولا يحصل الا بالخبرة به أو بتزكية خبير به له واعلم أن هذا مبنى على ان الاصل الفسق أو العدالة والظاهر انه الفسق لان العدالة طارئة ولانه أكثر قالوا ثانيا قال عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وهذا ظاهر اذ يوجب ظنا ولذلك أسلم اعرابى فشهد بالهلال فقبل الجواب أما أولا فبأنا لا نسلم ان هذا ظاهر بل يستوى فيه صدقه وكذبه ما لم يعلم عدالته وأما قصة الاعرابى فلعله عليه الصلاة والسلام عرف عدالته لان الاسلام يجب ما قبله ولم يحدث بعد ما ينقض العدالة وأما ثانيا فلأنه معارض بنحو ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن قالوا ثالثا هو ظاهر الصدق فيقبل اخباره كاخباره بكون اللحم مذكاة وبكون الماء طاهرا أو نجسا وبرق جاريته التى يبيعها اذ في الكل لا يشترط العدالة ويكتفى بظاهر صدقه والجواب أولا بأن ذلك ليس محل النزاع اذ محل النزاع ما اشترط فيه عدم الفسق وذلك مقبول مع الفسق اتفاقا وثانيا بأن الرواية أعلى مرتبة من هذه الامور الجزئية لانها تثبت شرعا عاما فلا يلزم من القبول في ذلك القبول في الرواية قال (الاكثر أن الجرح والتعديل يثبت بقول الواحد في الرواية دون الشهادة وقيل لا فيهما وقيل نعم فيهما الاول شرط فلا يزيد على مشروطه كغيره قالوا شهادة فيتعدد وأجيب بأنه خبر قالوا أحوط أجيب بأن الآخر أحوط والثالث ظاهر) أقول الاكثر على أن الجرح والتعديل كليهما يثبت بقول العدل الواحد في الرواية ولا يثبت به في الشهادة بل يجب اثنان وقيل لا يثبت بالواحد بل يجب الاثنان فيهما جميعا وقيل يثبت بالواحد فيهما جميعا وهو قول القاضى قال القائل الاول التعديل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه أى لا يحتاط فيه الا ما يحتاط في أصله كغيره من الشروط وقد اكتفى في أصل الرواية بواحد وفي الشهادة باثنين فيكون تعديل كل واحد كأصله واعلم أنه لا يتم مدعاه الا بأن يبين أنه لا ينقص عن أصله حتى

(قوله ولانه خاص) عطف على لقوة البواعث عليه والضمير لامر الشهادة وقوله وأيضا دليل آخر لاشتراط الامور المذكورة في الشهادة دون الخبر (قوله خولف) أى كل من الادلة وكذا ضمير يبقى ومعمولا به وضمير ماعداه لمعلوم العدالة وضمير فيه ومنه لماعداه وقد يعترض بأن الآيات مخصصة بما المطلوب (٦٤) فيه العلم من الاصول كما سبق الاجماع على وجوب اتباع الظن في العمليات سواء حصل بخبر العدل أو غيره ويجاب بأنه لا ظن في المجهول فلا جهة للتخصيص على أن قبول الرواية ليس من العمليات وان كان يؤل اليها كسائر مسائل الاصول وفيه نظر (قوله فانا لا نقنع بظهور عدمهما) يعنى لا يكفى ظهور عدم الصبا والكفر في قبول الرواية بل يجب تحقق ظن عدمهما وتوهم الشارح العلامة أن المراد تحقق ظن عدمهما في الشهادة فاعترض بان الاحتياط في باب الشهادة آكد وههنا بحث وهو أنا لا نفهم من ظهور عدمهما سوى ظنه فاذا تحقق ظهوره تحقق ظنه قطعا وكأنه جعل الظهور دون الظن وهو بعيد (قوله فلا يجب التثبت) هذا على قانون المعقول غير موجه لان رفع الملزوم لا يوجب رفع اللازم الا أنه الزام على القائلين بمفهوم الشرط فيندفع ما ذكره العلامة من أن انتفاء السبب المعين لا يوجب انتفاء المسبب لجواز تعدد السبب الا أنه يمكن تمشيته بما ذكره من أن تعدد السبب ههنا معلوم لان الجهل بالعدالة والفسق أيضا سبب التثبت (قوله ولانه) أى الفسق أكثر فهو يثبت أغلب على الظن وأرجح وهو معنى الاصل وهذا ظاهر لكن في كون العدالة طارئة نظر بل الاصل أن الصبى اذا بلغ بلغ عدلا حتى تصدر عنه معصية (قوله واعلم) يعنى أن عدم زيادة الشرط على مشروطه انما تفيد عدم اشتراطه العدد في تعديل الراوى أو جرحه ولا تفيد اشتراطه في تعديل الشاهد أو جرحه فلا بد في ثبوت تمام المدعى من ثبوت أن الشرط كما لا يزيد على مشروطه لا ينقص عنه وليس

بثابت لانه يشترط فى شهود الزنا كونهم أربعة ويكفى فى تعديلهم اثنان على أن عدم الزيادة أيضا ليس بثابت اذ يكفى فى شهادة هلال رمضان واحد و يفتقر فى تعديله الى اثنين ويمكن الجواب بان كلا منهما ثابت فى باب الشهادة على الاطلاق و زيادة الاصل فى شهادة الزنا ونقصانه فى شهادة هلال رمضان انما يثبت بخصوص نص احتياطا لدرء العقوبات وايجاب العبادات (قوله بالمذهب الثانى) وهو أنه لا يثبت بالواحد فيهما جميعا بل لا بد من العدد وما وقع فى نسخ الشارح من تقديم الثالث على الثانى

يثبت له أنه يجب فى الشهادة اثنان ولم يثبت كما فى تعديل شهود الزنا فانه يكفى اثنان القائلون بالمذهب الثانى قالوا أولا شهادة فيجب التعدد كسائر الشهادات وأجيب بالمعارضة بأنه اخبار فيكفى الواحد كسائر الاخبار وقالوا ثانيا اعتبار العدد أحوط لانه يبعد احتمال العمل بما ليس بحديث وأجيب بأن الآخر وهو عدم اعتبار العدد أحوط لانه يبعد احتمال عدم العمل بما هو حديث وأما المذهب الثالث فالكلام فيه سؤالا وجوابا ظاهر مما قلنا اذ يجعل المعارضة فى الثانى دليلا والدليل معارضة فيقال خبر فيكفى الواحد فيعارض بأنه شهادة فلا يكفى أو يقال أحوط فيعارض بأن الآخر أحوط قال ﴿مسئلة قال القاضى يكفى الاطلاق فيهما وقيل لا فيهما وقال الشافعى رضى الله عنه فى التعديل وقيل بالعكس وقال الامام ان كان عالما كفى فيهما والا لم يكف القاضى ان شهد بغير بصيرة لم يكن عدلا وفى محل الخلاف مدلس وأجيب بأنه قد يبنى على اعتقاده أولا يعرف الخلاف النافى لو اكتفى لاثبت مع الشك للالتباس فيهما أجيب بأنه لاشك مع اخبار العدل الشافعى لو اكتفى فى الجرح لأدى الى التقليد للاختلاف فيه العكس العدالة ملتبسة لكثرة التصنع بخلاف الجرح الامام غير العالم يوجب الشك﴾ أقول قال القاضى أبو بكر يكفى الاطلاق فى الجرح والتعديل ولا حاجة الى ذكر السبب وقال قوم لا يكفى الاطلاق فيهما بل يجب ذكر السبب وقال الشافعية يكفى فى التعديل دون الجرح وقيل بالعكس أى يكفى فى الجرح دون التعديل وقال الامام ان صدر عمن يعلم أسبابهما كفى الاطلاق فيهما والا لم يكف فيهما احتج القاضى بأنه ان شهد من غير بصيرة له بحالهما لم يكن عدلا وهو خلاف المفروض وأما ما يقال انه قد اختلف فى سبب الجرح فربما جرح بسبب لا نراه فنقول مهما أطلق فى محل الخلاف كان مدلسا وذلك يقدح فى عدالته وأجيب أولا بأنه قد يبنى الجرح على اعتقاده فيما يراه جرحا حقا فلا يكون مدلسا وثانيا بأنه ربما لا يعرف الخلاف ولا يخطر بباله أصلا فلا تدليس احتج النافى وهو القائل لا يكفى الاطلاق فيهما بأنه لو اكتفى بالاطلاق لاثبت ما يثبت مع الشك فيه للالتباس فى أسباب الجرح والتعديل وكثرة الخلاف فيه واللازم ظاهر البطلان الجواب انا لا نسلم أنه يثبت مع الشك فان قول العدل يوجب الظن فانه لو لم يعرف لم يقل احتج الشافعية على انه يكفى فى التعديل خاصة بأنه لو اكتفى به فى الجرح لأدى الى التقليد واللازم باطل أما الملازمة فللاختلاف فى أسباب الجرح فهو فى كون الحديث مردودا مقلد للجارح للعمل بمجرد قوله فيما يراه جرحا وربما لو ذكره لم يره المجتهد جرحا وأنه بعض مقدمات اجتهاده وان يكون مجتهدا من يقلد فى بعض مقدمات اجتهاده فيكون مقلدا اذ لا واسطة وأما بطلان اللازم فلأن الاجتهاد هو المقصود من الرواية وكلا منافى المجتهد القائل بالعكس قال العدالة تلتبس على الناس لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح الامام قال لو أثبتنا أحدهما بقول غير العالم بأسبابهما لاثبتنا مع الشك بخلاف العالم فقد عرفت المآخذ والمسئلة اجتهادية قال ﴿مسئلة الجرح مقدم وقيل الترجيح لنا أنه جمع بينهما فوجب أما عند اثبات معين ونفيه باليقين فالترجيح﴾ أقول اذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم على التعديل

كأنه من سهو القلم (قوله وأما ما يقال) اشارة الى أن قوله وفى محل الخلاف مدلس دفع لما يجاب به عن تمسك القاضى ثم الظاهر أن قوله وأجيب جواب التمسك لكن تصريح الشارح فى آخر كل من الوجهين بنفى التدليس ربما يشعر بأنه دفع لهذا الدفع ليبقى الجواب المذكور سالما وقد يعترض على الثانى بأن عدم معرفة الخلاف تنافى البصيرة بحالى الجرح والتعديل لان من تمام البصيرة معرفة أسبابهما على ما فيهما من الاتفاق والاختلاف (قوله لأدى الى التقليد) يريد أن الاكتفاء بالاطلاق فى التعدى لا يؤدى الى التقليد لعدم الاختلاف فى أسباب التعديل على ما قال الآمدى انه قال الشافعى لا بد من ذكر سبب الجرح لاختلاف الناس فيما يجرح بخلاف العدالة فان سببها واحد لا اختلاف فيه لكن لا يخفى أن اجتناب أسباب الجرح أسباب للعدالة والاختلاف فيها اختلاف فيها والاقرب ما ذكره الامام فى البرهان والغزالى فى المستصفى أن أسباب التعديل لكثرتها لا تضبط فلا يمكن ذكرها فلهذا يكتفى فيه بالاطلاق والتحقيق أن العدالة بمنزلة وجود مجموع يفتقر الى اجتماع أجزاء وشرائط يتعذر ضبطها أو يتعسر والجرح بمنزلة عدمه يكفى فيه انتفاء شىء من الاجزاء والشروط فيذكر (قوله فقد عرفت المآخذ) أى مآخذ الاقوال والمسئلة اجتهادية يكتفى فيها بالظن فعليك بالترجيح واختيار ما هو أغلب على الظن

(قوله وقيل بل التعديل مقدم) المذكور في نسخ المتن وقيل الترجيح اى الحكم هو أن يرجح أحدهما بمرجح فيقدم ومن ههنا اضطرب كلام الشارحين في تقرير الدليل ومرجع الضمير في بينهما فذهب العلامة الى أن المعنى أن الجارح جمع بين اثبات شئ يقينا مع عدم نفي المعدل اياه يقينا أما الاول فلان الظاهر من حال العدل أن لا يجرح الا عن يقين واما الثاني فلان الكلام في الصور الثلاث التي لم يعين الجارح سبب الجرح أو عين ولم ينفه المعدل أو نفاه بطريق غير يقين اذ لا خلاف في أنه اذا عين السبب ونفاه المعدل يتعين أن التقديم لا يكون الا بالترجيح ثم قال وله محمل آخر يتعين فيه مرجع ضمير بينهما وهو أن يريد أن تقديم الجرح في الصور الثلاث جمع بين تقديم الجرح والعمل بالترجيح لان الجرح راجح في الصور الثلاث لان الجارح اطلع على ما لم يعرفه المعدل أو عرفه ولم ينفه أصلا أو نفاه لا بيقين وتقرير المحقق واضح لا غبار عليه وكانه تحقيق ما وقع في بعض الشروح أن العمل بالجرح لا ينفي مقتضى التعديل في غير صورة التعيين فيكون جمعا بينهما فكان أولى بخلاف ما اذا عين ونفى بيقين فانه لا بد من الترجيح لكن قوله هذا اذا أطلق ليس على ما ينبغي اذ لا يتناول ما اذا عين الجارح السبب ولم ينفه المعدل أو نفاه لا بيقين (قوله وكذلك الحد على المسائل الاجتهادية) عبارة الآمدي وليس من الجرح ترك العمل بروايته والحكم بشهادته ولا الشهادة بالزنا وكل ما يوجب الحد على المشهود عليه اذا لم يكمل نصاب الشهادة ولا بما يسوغ فيه الاجتهاد ولا بالتدليس وأراد المصنف الحد في شهادة الزنا فقال ولا الحد في شهادة الزنا لعدم النصاب ولا بالمسائل الاجتهادية ونحوها مما تقدم ولا بالتدليس ولما كان الكلام في طرق الجرح والتعديل من تصريح المزكي بذلك وعدم تصريحه لا في موجبات قبول الرواية وعدم قبولها من أوصاف في الراوي اعتبر الشارح المعاريض العلامة الحد في المسائل الاجتهادية والشهادة في التدليس على معنى ولا الحد بمزاولة المسائل الاجتهادية كشرب النبيذ اذا كان مذهب المباشر ولا الشهادة بتدليس الراوي اذ لا معنى لاعتبار الحد فيه على ما هو مقتضى ظاهر الكلام وجوز أن يكون المعتبر فيهما جميعا هو الشهادة على ما هو ظاهر كلام الآمدي وبعضهم لم يلتفت الى وضع المسئلة ولا الى جانب اللفظ فجعل المعنى أن ليس من الجرح ترك الراوي العمل بالمسائل الاجتهادية ولا بتدليسه في روايته ولم يبينوا المراد بنحوها وحمله الشارح المحقق على ما تقدم في الاجماع من خلاف البسملة وبعض مسائل الاصول كزيادة الصفات وقدر الحد في المسائل الاجتهادية على ما هو الظاهر وأبهم الامر في التدليس ومسائل الاصول على ما هو دابه لان اعتبار الحد فيهما ظاهر الفساد وعدم اعتباره مع ظهور عطفهما على مسائل الاجتهاد خارج عن سنن الاستقامة وقول الآمدي ولا الشهادة بالزنا لانه لم يأت بصريح القذف وانما جاء ذلك مجيء الشهادة ولا بالتدليس لانه ليس بكذب وانما هو من المعاريض المغنية عن الكذب ربما يشعر بأن مراده أنه لا يحصل جرح الراوي وعدم قبول روايته بشهادته في الزنا من غير نصاب ولا بارتكابه المحرمات التي هي محل اجتهاد ولا بتدليسه في روايته

وقيل بل التعديل مقدم لنا أن تقدم الجرح جمع للجرح والتعديل فان غايته قول المعدل انه لم يعلم فسقا ولم يظنه فظن عدالته اذ العلم بالعدم لا يتصور والجارح يقول أنا علمت فسقه فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فيما أخبرا به والجمع أولى ما أمكن لان تكذيب العدل خلاف الظاهر هذا اذا أطلقا وأما اذا عين الجارح السبب ونفاه المعدل بطريق يقيني مثل أن يقول الجارح هو قتل فلانا يوم كذا وقال المعدل هو حي وأنا رأيته بعد ذلك اليوم فيقع بينهما التعارض لعدم امكان الجمع المذكور وحينئذ يصار الى الترجيح قال ﴿مسئلة﴾ حكم الحاكم المشترط العدالة بالشهادة تعديل باتفاق وعمل العالم مثله ورواية العدل ثالثها المختار تعديل ان كان عادته أنه لا يروي الا عن عدل وليس من الجرح ترك العمل في شهادة ولا رواية لجواز معارض ولا الحد في شهادة الزنا لعدم النصاب ولا بمسائل الاجتهاد ونحوها مما تقدم ولا بالتدليس على الاصح كقول من لحق الزهري قال الزهري موهما أنه سمعه ومثل وراء النهر يعني غير جيحان) أقول هذه طرق التعديل فمنها حكم الحاكم بمقتضى شهادة أحد فان كان الحاكم العدل لا يرى العدالة شرطا في قبول الشهادة لم يكن تعديلا وان كان يراه شرطا فهو تعديل اتفاقا وكذا اذا عمل العالم الذي يرى العدالة شرطا في قبول الرواية بروايته وانما الخلاف في رواية العدل عنه هل هو تعديل ام لا فيه مذاهب أولها تعديل اذ الظاهر أنه لا يروي الا عن عدل ثانيها ليس بتعديل اذ كثيرا نرى من يروي ولا يفكر عمن يروي وثالثها وهو المختار أنه ان علم من عادته أنه لا يروي الا عن عدل فهو تعديل والا فلا وأما ترك العمل بشهادته أو بروايته فليس جرحا له لجواز أن تدلا وتقبلا ولا يرتب عليهما أثرهما لمعارض كرواية أو شهادة أخرى أو فقد شرط آخر غير العدالة وكذلك الحد في شهادة الزنا لعدم تمام النصاب ليس بجرح لانه لا يدل على فسق وكذلك الحد على المسائل الاجتهادية كشرب النبيذ اذا كان مذهبه ليس جرحا وكذلك أمثالها من خلاف البسملة ومسائل الاصول مما تقدم في الاجماع وكذلك التدليس من

المعاريض ليس بجرح على الاصح وذلك كقول من لحق الزهري قال الزهري كذا موهما أنه سمعه منه ومثل حدثنا فلان بما وراء النهر موهما أنه يريد بالنهر جيحان وانما يريد به غيره لان قصده لذلك غير واضح قال

﴿مسئلة الاكثر على عدالة الصحابة وقيل كغيرهم وقيل الى حين الفتن فلا يقبل الداخلون لان الفاسق غير معين وقالت المعتزلة عدول الا من قاتل عليا لنا والذين معه أصحابي كالنجوم وما تحقق بالتواتر عنهم من الجد في الامتثال وأما الفتن فتحمل على اجتهادهم ولا اشكال بعد ذلك على قول المصوبة وغيرهم﴾

أقول أكثر الناس على أن الصحابة كلهم عدول وقيل هم كغيرهم فيهم العدل وغير العدل فيحتاج الى التعديل وقيل هم كغيرهم الى حين ظهور الفتن أعني بين علي ومعاوية وأما بعدها فلا يقبل الداخلون فيها مطلقا أي من الطرفين وذلك لان الفاسق من الفريقين غير معين فكلاهما مجهول العدالة فلا يقبل وأما الخارجون عنها فكغيرهم وقالت المعتزلة هم عدول الا من علم أنه قاتل عليا فانه مردود لنا ما يدل على عدالتهم من الآيات نحو قوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا أي عدولا وقوله كنتم خير أمة أخرجت للناس وقوله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم ومن الحديث نحو قوله أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقوله خير القرون قرني ثم من بعدهم الاقرب فالاقرب وقوله في حقهم لو أنفق أحد ملء الارض ذهبا ما نال مد أحدهم ولنا أيضا ما تحقق عنهم بالتواتر من الجد في امتثالهم الاوامر والنواهي و بذلهم الاموال والانفس وذلك ينافي عدم العدالة وأما ما ذكروه من الفتن فيحمل على الاجتهاد أي اجتهدوا فيها فأدى اجتهاد كل الى ما ارتكبه وحينئذ فلا اشكال سواء قلنا كل مجتهد مصيب وهو ظاهر أو قلنا المصيب واحد لوجوب العمل بالاجتهاد اتفاقا ولا تفسيق بواجب قال

﴿مسئلة الصحابي من رأى النبي عليه الصلاة والسلام وان لم يرو ولم تطل وقيل ان طالت وقيل ان اجتمعا وهي لفظية وان ابتنى عليها ما تقدم لنا يقبل التقييد بالقليل والكثير فكان المشترك كالزيارة والحديث ولو حلف أن لا يصحبه حنث بلحظة قالوا أصحاب الجنة وأصحاب الحديث للملازم قلنا عرف في ذلك قالوا يصح نفيه عن الوافد والرائي قلنا نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم﴾ أقول قد اختلف في الصحابي فقيل هو من رأى الرسول عليه الصلاة والسلام وان لم يرو عنه حديثا ولم تطل صحبته له وقيل ان طالت الصحبة وقيل ان اجتمعا أي طول الصحبة والرواية والحق أن المسئلة لفظية وان ابتنى عليها ما تقدم من عدالة الصحابة لنا أن الصحبة فعل يقبل التقييد بالقليل والكثير بأن يقال صحبه قليلا أو كثيرا من غير تكرار ولا نقض فوجب جعله للقدر المشترك بينهما دفعا للمجاز والاشتراك كالزيارة والحديث فانهما لما احتملا القليل والكثير جعل المحدث والزائر لمن اتصف بالقدر المشترك وأيضا لو حلف لا يصحب فلانا فصحبه لحظة حنث بالاتفاق ولو شرط فيه الامران أو أحدهما لما كان كذلك ولا يخفى ان ذلك انما يأتي في الصاحب لغة وأما الصحابي بياء النسبة المخصوص في العرف بأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فلا قالوا أولا اذا قيل أصحاب الجنة وأصحاب الحديث فهم الملازمة بينهما ولو كان لغير الملازم حقيقة لما فهم منه اذ العام لا يفهم منه الخاص بعينه الجواب فهم الملازمة بينهما العرف مجدد لانه في الوضع كذلك ولم يثبت مثله في الصحابي قالوا ثانيا لولا أن الصحابي يدل على الملازمة لما صح نفيه عن الوافد على الرسول أو الرائي اذ الاصل اطراد الحقيقة وصحة النفي علامة المجاز لكنه يصح اذ يقال لم يكن صحابيا لكنه وفد عليه من بني فلان أو رآه ولم يصاحبه الجواب أن المنفي الصحبة بقيد اللزوم أو المطلق الثاني ممنوع بل هو أول المسئلة والاول مسلم ولا يفيد المطلوب لان نفي الاخص وهو الصحبة المقيدة لا يستلزم نفي الاعم وهو الصحبة المطلقة قال ﴿مسئلة لو قال المعاصر العدل انا صحابي احتمل الخلاف﴾ أقول من عاصر الرسول وكان

نهر بالشام وما ذكر ظاهر في سمعت فلانا وراء النهر على ما في المتون والشروح وأما في سمعت فلانا بما وراء النهر على ما في هذا الشارح فالظاهر منه بلاد ما وراء النهر والنهر جيحون (قوله حين ظهور الفتن) جمهور الشارحين على انه آخر عهد عثمان رضي الله عنه وفسره المحقق بما بين علي رضي الله عنه ومعاوية اما ميلا الى تفسيق قتلة عثمان بلا خلاف واما توقفا فيه على ما اشتهر من السلف ان أول من بغى في الاسلام معاوية (قوله ثم من بعدهم الاقرب فالاقرب) كأنه نقل بالمعنى والا فالرواية ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وأما التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله مثل أمتي مثل المطر لا يدري أوله خير أم آخره فقد ذكرناه في شرح التنقيح (قوله الصحابي من رآه صلى الله عليه وسلم) أي مسلم رأى النبي يعني صحبه ولو أعمى وفي بعض الشروح أي رآه النبي عليه الصلاة والسلام (قوله اذ الاصل) بيان للزوم بوجهين يعني لو كان حقيقة في الوافد كما في الملازم لما صح نفيه عن

الوافد لان الاصل اطراد الحقيقة في أفرادها ولان صحة النفي علامة المجاز فينافي الحقيقة

عدلا اذا قال أنا صحابي وكان مسلما فادعوا ؤه العدالة صدق ظاهرا الاقطعا لانه متهم بأنه يدعي لنفسه
رتبة قال ﴿ مسئلة العدد ليس بشرط خلافا للجبائي فانه اشترط خبرا آخر أو ظاهرا أو انتشاره
في الصحابة أو عمل بعضهم وفي خبر الزنا أربعة والدليل والجواب ما تقدم في خبر الواحد ولا الذكورة
ولا البصر ولا عدم القرابة ولا عدم العداوة ولا الاكثار ولا معرفة نسبه ولا العلم بفقه أو عربية أو معنى
الحديث لقوله عليه الصلاة والسلام نضر الله امرأ ولا موافقة القياس خلافا لابي حنيفة رحمه الله) أقول
قد اشترط في خبر الواحد شروط ليست هي بشروط عندنا كما فعلوا ذلك في التواتر فمنها العدد ولا يشترط
خلافا للجبائي فانه اشترط أحد أمور أربعة اما خبرا آخر واما موافقة ظاهر له واما انتشاره بين الصحابة
واما عمل بعض الصحابة بموجبه وزاد في خبر يثبت به حكم الزنا أن يرويه أربعة من العدول والدليل
على عدم اعتبار العدد والجواب عن الأسئلة الواردة عليه وعن حجج المنكرين ما تقدم في خبر الواحد فمن
جانبنا عمل الصحابة والاسئلة عليه باجوبتها وانفاذه الآحاد لتبليغ الاحكام ومن جانبهم توقفهم في قبول
المنفرد ونحو لا تقف ومنها الذكورة ولا تشترط فتقبل المرأة ومنها البصر فيقبل الأعمى لاتفاق الصحابة
عليه ومنها عدم القرابة فيقبل للوالد ما للولد ومنها عدم العداوة فتقبل للعدو وما على العدو لعموم حكم
الحديث بخلاف الشهادة ومنها الاكثار من رواية الحديث فيقبل من روى حديثا واحدا فقط ومنها
كون الراوي معروف النسب فيقبل غيره اذ لا مدخل لذلك في الصدق ومنها العلم بالفقه أو العربية
أو معنى الحديث فيقبل مع عدمها لقوله عليه الصلاة والسلام نضر الله امرأ سمع مني حديثا فوعاه
فرواه كما وعى فرب حامل فقه الى من هو أفقه منه ومنها كونه موافقا للقياس في الحكم اعتبره
أبو حنيفة والحق خلافه لان الاعتماد على خبره والراوي عدل فالظاهر صدقه قال ﴿ مسئلة اذا
قال الصحابي قال صلى الله عليه وسلم حمل على أنه سمعه منه وقال القاضي متردد فيبتني على عدالة
الصحابة) أقول هذا شروع في كيفية الرواية والصحابي اذا قال سمعته صلى الله عليه وسلم أو أخبرني
أو حدثني ونحوه فهو خبر يجب قبوله بلا خلاف وقد اختلف في مسائل ها وهو يذكرها واحدة
واحدة وهذه منها وهو اذا قال الصحابي قال صلى الله عليه وسلم حمل على أنه سمعه بلا واسطة فيقبل
وقال القاضي متردد بين أن يكون سمعه منه أو سمعه ممن يرويه عنه للاحتمال وحينئذ فيبتني قبوله
على عدالة جميع الصحابة فان قلنا بعدالتهم قبل لانه يرويه اما بلا واسطة أو بواسطة عدل والا لم
يقبل اذ قد يرويه عن واسطة ولم يعلم عدالته قال ﴿ مسئلة اذا قال سمعته أمر أو نهى فالاكثر حجة
لظهوره في تحققه لذلك قالوا يحتمل أنه اعتقد وليس كذلك عند غيره قلنا بعيد) أقول اذا قال
الصحابي سمعته أمر بكذا أو نهى عن كذا فالاكثر على أنه حجة لان قوله ذلك ظاهر في تحقق كونه
أمرا أو نهيا والعدل لا يجزم بشيء غالبا الا اذا علمه قالوا يحتمل أنه اعتقد مما سمعه من صيغة أو
شاهده من فعل أمرا أو نهيا وليس كذلك لكثرة الخلاف والوهم فيه كمن يعتقد أن الامر بالشيء نهي
عن ضده وبالعكس أو أن الفعل يدل على الامر فيقول أمر أو نهى ولا يراه غيره أمرا أو نهيا الجواب
أن ذلك وان احتمل فبعيد منهم والاحتمالات البعيدة لا تمنع الظهور قال ﴿ مسئلة اذا قال
أمرنا أو نهينا أو أوجب أو حرم فالاكثر حجة لظهوره في أنه الآمر قالوا يحتمل ذلك وأنه أمر الكتاب
أو بعض الأئمة أو عن استنباط قلنا بعيد) أقول اذا قال الصحابي أمرنا أو نهينا أو أوجب كذا
أو حرم أو أبيح وبالجملة فشيء من الاحكام بصيغة ما لم يسم فاعله فالاكثر على أنه حجة فانه ظاهر في أن
النبي صلى الله عليه وسلم هو الآمر والناهي والموجب والمحرم والمبيح كما قال المختص بملك أمرنا
أو نهينا فانه يتبادر أمر ذلك الملك ونهيه وان كان محتملا صدوره من الغير بحسب لفظه قالوا يحتمل
ذلك أي كونه أمر النبي وأن لا يكون بل يريد به أمر الكتاب أو بعض الأئمة أو أن يكون عن استنباط

(قوله وكان مسلما) ذكر العدل مغن عنه (قوله صدق) يشير الى أن معنى احتمال الخلاف احتمال الكذب ومخالفة الواقع لكن احتمالا مرجوحا وقيل معناه احتمال أن يخالفه ولا يقبله (قوله لاتفاق الصحابة على قبول الاعمى) حيث جوزوا الرواية عن عائشة رضي الله عنها مع ان الراوي في حقها كالاعمى لانه لا يبصرها وانما يعتمد صوتها وأما اتفاقهم على رواية الاعمى حقيقة فلم ينقل في الكتب (قوله فتقبل للعدو وما على العدو) اعتبر العداوة والقرابة فيما بين الراوي ومن يكون حكم الخبر له أو عليه وهو سديد من جهة المعنى وان كان مخالفا لكلام القوم حيث اعتبروهما فيما بين الراوي والمروي عنه حتى قال الامام الغزالي فيروى أولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه ويروى كل ولد عن والده

فانه

فانه اذا قاس فغلب فى ظنه أنه مأمور به و يجب العمل بموجبه فيقول عرفا أمرنا والجواب أنه احتمال بعيد فلا يدفع الظهور قال ﴿مسئلة اذا قال من السنة كذا فالاكثر حجة لظهوره فى تحققها عنه خلافا للكرخى﴾ أقول اذا قال الصحابى من السنة كذا فالاكثر على أنه حجة لانه ظاهر فى تحقق السنة عن النبى صلى الله عليه وسلم وقد خالف الكرخى من الحنفية فيه لتناوله ما تقدم من الظهور والاحتمال فلا نكرره قال ﴿مسئلة اذا قال كنا نفعل أو كانوا فالاكثر حجة لظهوره فى عمل الجماعة قالوا لو كان لما ساغت المخالفة قلنا لان الطريق ظنى كخبر الواحد النص﴾ أقول اذا قال الصحابى كنا نفعل أو كانوا يفعلون كما قالت عائشة رضى الله عنها كانوا لا يقطعون فى الشئ التافه فالاكثر أنه حجة لانه ظاهر فى أن الضمير للجميع وأنه أراد عمل الجماعة وأنه حجة قالوا لو كان للجميع لما ساغت المخالفة لانه اجماع واللازم منتف بالاجماع الجواب منع الملازمة لان ذلك فيما يكون الطريق قطعيا وههنا الطريق ظنى فسوغت المخالفة كما تسوغ فى خبر الواحد وان كان المنقول به نصا قاطعا فانه تخالفه لظنية الطريق ولا يمنعه قطعية المروى ﴿قال ومستند غير الصحابى قراءة الشيخ أو قراءته عليه أو قراءة غيره عليه أو اجازته أو مناولته أو كتابته بما يرويه فالاول أعلاها على الاصح الا أنه اذا لم يقصد اسماعه قال قال وحدث وأخبر وسمعته وقراءته عليه من غير نكير ولا ما يوجب سكوتا من اكراه أو غفلة أو غيرهما معمول به خلافا لبعض الظاهرية لان العرف تقريره ولان فيه ايهام الصحة فيقول حدثنا أو أخبرنا مقيدا أو مطلقا على الاصح ونقل الحاكم عن الائمة الاربعة وقراءة غيره كقراءته وأما الاجازة للموجود المعين فالاكثر على تجويزها والاكثر على منع حدثنى وأخبرنى مطلقا وبعضهم مقيدا وابن انى اتفاق للعرف ومنعها أبو حنيفة وأبو يوسف ولجميع الامة الموجودين الظاهر قبولها لانها مثلها وفى نسل فلان أو من يوجد من بنى فلان ونحوه خلاف واضح لنا ان الظاهر أن العدل لا يروى الا بعد علم أو ظن وقد أذن له وأيضا فانه صلى الله عليه وسلم كان يرسل كتبه مع الآحاد وان لم يعلموا ما فيها قالوا كذب لانه لم يحدثه قلنا حدثه ضمنا كما لو قرئ عليه قالوا ظن فلا يجوز الحكم به كالشهادة قلنا الشهادة آكد﴾ أقول ما مر بحسب ألفاظ الصحابى وأما غير الصحابى فلا بد له من مستند وله مراتب وفى كل مرتبة ألفاظ يروى بها وهذا بيانها اما مستنده أى ما يصح له من أجله أن يروى الحديث ويقبل منه فأمور ستة قراءة الشيخ عليه أو قراءته على الشيخ أو قراءة غيره على الشيخ بحضوره أو اجازة الشيخ له أن يروى عنه أو مناولته اياه كتابا يروى عنه ما فيه أو كتابته اليه بما يرويه عنه وأما مراتبها وألفاظها فالاول وهو قراءة الشيخ عليه أعلى المراتب على الاصح دون قراءته على الشيخ وتصديقه وحينئذ ان قصد اسماعه وحده أو مع غيره قال عند الرواية عنه حدثنى أو أخبرنى أو سمعته وان لم يقصد اسماعه قال قال أو حدث أو أخبر ولا يضيفه الى نفسه فانه مشعر بالقصد ولم يكن أو سمعته وأما قراءته على الشيخ من غير أن ينكر الشيخ عليه ولا وجود أمر يوجب السكوت عنه من اكراه أو غفلة أو غيرهما من المقدرات المانعة عن الانكار فقد اختلف فى أنه هل يعمل به أولا فمنعه بعض الظاهرية والصحيح أنه معمول به لانه يفهم منه عرفا تقريره وأنه تصديق وأيضا فى سكوته ايهام الصحة وذلك بعيد من العدل عند عدم الصحة فيقول عند الرواية حدثنا وأخبرنا قراءة عليه وهل يقول حدثنا وأخبرنا مطلقا من غير ذكر القراءة قال الحاكم القراءة اخبار على ذلك عهدنا أئمتنا ونقل ذلك عن الائمة الاربعة وأما قراءة غيره على الشيخ بحضوره بالشروط المذكورة فهو كقراءته وأما الاجازة وهو أن يقول أجزت لك أن تروى عنى كذا أو ما صح عندك أنه من مسموعاتى أو لك ولغيرك فلان وفلان من الموجودين المعينين فالاكثر على جوازها واذا جوزناها فيقول أجازنى وأخبرنى وحدثنى اجازة والاكثر على أنه لا يقول حدثنى وأخبرنى مطلقا وقال بعض ولا مقيدا أى لا يقول أيضا حدثنى وأخبرنى

(قوله لتناوله) أى لنا أنه الظاهر المتبادر الى الفهم من اطلاق السنة الخ ولالكرخى أنه يجعل سنة الشيخين وسنة الخلفاء الراشدين وغير ذلك والجواب أنه احتمال بعيد لا يدفع الظهور (قوله وأنه أراد عمل الجماعة) حاول تقرير المتن وفى بعض الشروح ان الكلام فى درجات كيفية الرواية عن الرسول عليه الصلاة والسلام فالاولى أن يقال الظاهر أن المراد انا نفعل او هم يفعلون مع علم الرسول بذلك من غير انكار فيكون سنة تقرير فيكون حجة وأما الاعتراض بأنه لا اجماع فى عصر النبى عليه الصلاة والسلام فليس بوارد لجواز أن يريد عمل الجماعة بعده

اجازة لكن يقول أنبانى بالاتفاق للعرف فانه انباء عرفا وان كان هو الاخبار لغة يقال للايذان والاعلام انباء قال

زعم الغراب منبىء الانباء * أن الاحبة آذنوا بفناء

* وبذاك نبأنى الغراب الاسود * وهذا الفعل ينبىء عن العداوة أو المحبة

* تنبئك العينان ما هو كاتمه * وقد منع الرواية بالاجازة أبو حنيفة وأبو يوسف وأما الاجازة لجميع الامة الموجودين لا لقوم معينين فالظاهر قبولها لانها مثل الاجازة للموجودين المعينين اذ العام بمثابة تعداد الافراد ولا فرق بينهما الا بالاختصار والتطويل ولا مدخل لاختلاف العبارة فى مثله وأما الاجازة فى نسل فلان أو من يوجد من بنى فلان من غير تعيين أو نحوه لاهل بلدة كذا ففى صحتها خلاف واضح وهو أولى بالمنع مما قبله فان اجازة غير الموجود أبعد من اجازة الموجود الغير المعين والمختار صحته لنا فى صحة الاجازة الظاهر أن العدل لا يروى الا بعد العلم أو الظن بروايته وعدالته وقد أذن له فيجب أن يصح لغيره وأيضا فانه كان يرسل كتبه مع الآحاد ولم يعلموا ما فيها ليعمل من يراها وجوبها وما ذلك الا الاجازة فقد علم بذلك بطلان ما يقوله أبو بكر الرازى من انه ان كان عالما بمضمون الكتاب جاز كما لو قال اشهدا على بمضمون هذا الكتاب قالوا أولا اذا قال حدثنى فقد كذب لانه لم يحدثه وانه لا يجوز الجواب أنه وان لم يحدثه صريحا فقد حدثه ضمنا كما لو قرأ على الشيخ بحضوره فانه لم يحدثه وتجوز الرواية اتفاقا قالوا ثانيا ظن مستند الى ما لا تجوز الشهادة عنه فلا تجوز الرواية عنه قياسا على الشهادة الجواب الفرق بان أمر الشهادة آكد من أمر الرواية ولذلك احتيط فى الشهادة ما لم يحتط فى الرواية فزيد فى شروطها ووجب العمل بكتب الرسول وان لم يعلم مضمونه ولو شهد بمثله لم يجز وأما المناولة والكتابة فمثل الاجازة دليلا وجوابا فلم يتعرض لهما قال ﴿مسئلة﴾ الاكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف وقيل بلفظ مرادف وعن ابن سيرين منعه وعن مالك أنه يشدد فى الباء والتاء وحمل على المبالغة فى الاولى لنا القطع بأنهم نقلوا عنه أحاديث فى وقائع متحدة بألفاظ مختلفة شائعة ذائعة ولم ينكره أحد وأيضا ما روى عن ابن مسعود وغيره أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو نحوه ولم ينكره أحد وأيضا أجمع على تفسيره بالعجمية فالعربية أولى وأيضا فان المقصود المعنى قطعا وهو حاصل قالوا قال عليه الصلاة والسلام نضر الله امرأ فأداها كما سمعها قلنا دعاء له لانه الاولى ولم يمنع قالوا يؤدى الى الاخلال لاختلاف العلماء فى المعانى وتفاوتهم فاذا قدر ذلك مرتين أو ثلاثا اختل بالكلية وأجيب بأن الكلام فيمن نقل بالمعنى سواء) أقول قد اختلف فى جواز نقل الحديث بالمعنى والنزاع فيمن هو عارف بمواقع الالفاظ وأما غيره فلا يجوز منه اتفاقا والمختار جوازه مع أن الاولى نقله بصورته ما أمكن وقيل انما يجوز بلفظ مرادف أى بتبديل لفظه بما يرادفه وروى عن ابن سيرين وأبى بكر الرازى منعه ووجوب نقله بصورته وروى عن مالك أنه كان يشدد فى الباء والتاء فى مثل بالله وتالله فلا يجوز أحدهما مكان الآخر مع ترادفهما وتوازيهما وحمل تشديده ذلك على المبالغة فى أن الاولى صورته لا أنه يجب صورته لنا القطع أنهم نقلوا عنه أحاديث فى وقائع متحدة بألفاظ مختلفة والذى قال عليه الصلاة والسلام واحد قطعا والباقية نقل بالمعنى وتكرر ذلك وشاع وذاع ولم ينكره أحد فكان ذلك اجماعا على جوازه عادة ولنا أيضا أنه قد روى عن ابن مسعود رضى الله عنه وغيره أنهم قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو نحوه وذلك تصريح بعدم تذكر اللفظ بعينه وأن المروى هو المعنى ولم ينكر عليهم أحد فكان اجماعا ولنا أيضا انه أجمع على جواز تفسيره بالعجمية فتفسيره بالعربية أولى بالجواز لانه أقرب نظما وأوفى بمقصود تلك اللغة من لغة أخرى ولنا أيضا انا نعلم ان المقصود فى التخاطب انما هو المعنى ولا عبرة باللفظ قالوا أولا قال عليه الصلاة والسلام نضر الله امرأ الخ الجواب أن هذا لا دلالة له على مطلوبكم فانه

دعاء لمن نقله بصورته لانه أولى ولم يمنع فيه النقل بالمعنى ويمكن أن يقال أيضا بالموجب فان من
نقل المعنى أداه كما سمعه ولذلك يقول المترجم أديته كما سمعته قالوا ثانيا تجويز ذلك يؤدي الى
الاخلال بمقصود الحديث فانا نقطع باختلاف العلماء في معاني الالفاظ وتفاوتهم في تنبه بعضهم على
مالا يتنبه له الآخر فاذا قدر النقل بالمعنى مرتين وثلاثا ووقع في كل مرة أدنى تغيير حصل بالتكرار
تغيير كثير واختل المقصود بالكلية والجواب ان فرض تغيير ما في كل مرة مما لا يتصور في محل
النزاع فان الكلام فيمن نقل المعنى سواء من غير تغيير أصلا والا لم يجز اتفاقا قال ﴿مسئلة اذا كذب
الاصل الفرع سقط لكذب واحد غير معين ولا يقدح في عدالتهما فان قال لا أدري فالاكثر يعمل به
خلافا لبعض الحنفية ولاحمد روايتان لنا عدل غير مكذب كالموت والجنون واستدل بأن سهيل بن أبي
صالح روى عن أبيه عن أبي هريرة أنه صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد ثم قال لربيعة لا أدري
وكان يقول حدثني ربيعة عني قلنا صحيح فأين وجوب العمل قالوا لو جاز لجاز في الشهادة قلنا الشهادات
أضيق قالوا لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان ونسي قلنا يجب ذلك عند مالك وأحمد
وأبي يوسف وانما يلزم الشافعية) أقول اذا روى عدل عن عدل ثم كذب الاصل الفرع في روايته
عنه وقال لم أروه هذا فالاتفاق على أنه يسقط أي لا يعمل بذلك الحديث لان أحدهما كاذب قطعا من
غير تعيين ولا يقدح في عدالتهما لان واحدا منهما بعينه لم يعلم كذبه وقد كان عدلا ولا يرفع اليقين
بالشك هذا اذا كذب أما اذا قال ما أدري أرويته له أم لا فالاكثر على أنه يعمل به خلافا لبعض الحنفية
ولاحمد فيه روايتان لنا أنه عدل غير مكذب فوجب العمل بروايته كما لو مات الاصل أو جن فان عدم
تذكره دون ذلك قطعا وقد استدل بأن سهيل بن أبي صالح روى عن أبيه عن أبي هريرة أنهما قالا انه
صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد فروى عنه ربيعة ثم قال سهيل لربيعة لا أدري أرويته
أم لا لانه قد نسي فكان سهيل اذا روى قال حدثني ربيعة عني أني حدثته عن أبي والجواب انه انما
يدل على الوقوع ولا دليل فيه على وجوب العمل به قالوا أولا لو جاز ذلك في الرواية جاز مثله في الشهادة
واللازم منتف للاجماع على أنه لا تقبل شهادة الفرع مع نسيان الاصل الجواب منع الملازمة فان
باب الشهادة أضيق من باب الرواية فقد اعتبر فيه الحرية والذكورة والعدد وامتناع العنعنة
وامتناع الحجاب وعينوا له لفظ أشهد دون أعلم قالوا ثانيا لو عمل بروايته مع نسيان الاصل لعمل الحاكم
بحكمه اذا شهد شاهدان بحكمه في قضية وهو قد نسي حكمه فيها واللازم منتف والجواب منع
انتفاء اللازم اذ يجب عليه الحكم عند مالك وأحمد وأبي يوسف وانما يلزم ذلك أصحاب الشافعي حيث
لا يوجبون حكمه والجواب من طرفهم ان نسيان الترافع وطول القال والقيل وما آل اليه ذلك من
الحكم أبعد من نسيان الرواية فلا يصح القياس قال ﴿مسئلة اذا انفرد العدل بزيادة والمجلس
واحد فان كان غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة لم يقبل والا فالجمهور يقبل وعن أحمد روايتان
لنا عدل جازم فوجب قبوله قالوا ظاهر الوهم فوجب رده قلنا سهو الانسان بأنه سمع ولم يسمع
بعيد بخلاف سهوه عما سمع فانه كثير فان تعدد المجلس قبل باتفاق فان جهل فأولى بالقبول ولو رواها
مرة وتركها مرة فكروايتين واذا أسند وأرسلوه أو رفعه ووقفوه أو وصله وقطعوه فكالزيادة) أقول
اذا انفرد العدل بزيادة في الحديث مثل أن يروي أنه دخل البيت ويروى أنه دخل البيت وصلى فاما
أن يتحد مجلس السماع أو يتعدد أما اذا اتحد فان كان غيره من الرواة في الكثرة بحيث لا يتصور
غفلة مثلهم عن مثل تلك الزيادة لم يقبل والا فالجمهور على أنه يقبل وقال بعضهم لا يقبل وعن أحمد فيه
روايتان لنا أنه عدل جازم في حكم ظني فوجب قبول قوله وعدم رواية غيره لا يصلح مانعا اذ الفرض
جواز الغفلة قالوا الظاهر نسبة الوهم اليه لوحدته وتعددهم فوجب رده الجواب ان سهو الانسان

(قوله باب الشهادة أضيق) فان قيل ينبغي أن يكون الامر بالعكس لانه يثبت بالرواية حكم كلي يعم المكلفين الى يوم القيامة وبالشهادة قضية جزئية قلنا نعم الا أن الرواية أبعد عن التهمة فلهذا كانت الشهادة أجدر بالاحتياط

فيما لم يسمع حتى يجزم بأنه سمع بعيد جدا بخلاف سهوه عما سمع فان ذهول الانسان عما يجرى بحضوره لاشتغاله عنه كثير الوقوع واما اذا تعدد المجالس فيقبل بالاتفاق فاذا جهل كونه واحدا أو متعددا فأولى بالقبول مما اتحد لاحتمال التعدد وهذا كله اذا تعدد الرواة فلو روى الزيادة عدل واحد مرة وتركها مرة فكذا أى حكمه حكم تعدد الرواة وذلك حكم الاختلاف فى الزيادة وأما فى غيره مثل أن يسنده عدل ويرسله الباقون أو يرفعه الى الرسول ووقفه الباقون على الصحابى أو وصله فلم يترك راويا فى البين وقطعوه فتركوه فهى كالزيادة وحكمها حكمها قال ﴿ مسئلة حذف بعض الخبر جائز عند الاكثر الا فى الغاية والاستثناء ونحوه مثل حتى تزهى والا سواء بسواء فانه ممتنع) أقول هل يجوز حذف بعض الخبر ورواية الباقى الاكثر على انه جائز اذا كان مستقلا لانهما كخبرين وأما اذا تعلق بالمذكور تعلقا يغير المعنى كما فى الغاية نحو لا تباع النخلة حتى تزهى أو الاستثناء نحو لا يباع مطعوم بمطعوم الا سواء بسواء لم يجز حذفه لاختلال المعنى المقصود قال ﴿ مسئلة خبر الواحد فيما تعم به البلوى كابن مسعود فى مس الذكر وأبى هريرة فى غسل اليدين ورفع اليدين مقبول عند الاكثر خلافا لبعض الحنفية لنا قبول الامة له فى تفاصيل الصلاة وفى نحو الفصد والحجامة وقبول الفاسق وهو أضعف قالوا العادة تقضى بنقله متواترا ورد بالمنع وبتواتر البيع والنكاح والطلاق والعتق اتفاق أو كان مكلفا باشاعته) أقول ان من القضايا ما تعم به البلوى لحاجة الكل اليه كالصلاة ومقدماتها فهل يسمع فيه خبر الواحد وذلك كخبر ابن مسعود فى مس الذكر انه ينقض الوضوء وكخبر أبى هريرة فى غسل اليدين عند القيام من النوم وكما روى عنه عليه الصلاة والسلام انه كان يرفع يديه عند ارادة الركوع ذهب بعض الحنفية الى انه لا يقبل والاكثر على قبوله لنا قبول الامة له فى تفاصيل الصلاة ووجوب الغسل من التقاء الختانين وهما مما تعم به البلوى وأيضا قبوله فى نحو الفصد والحجامة والقهقهة فى الصلاة فالحنفية أوجبوا بها الوضوء وهو منها الخبر ونحوه وأيضا قبل القياس فى نحوه مع أنه أضعف من خبر الواحد لما ستعرفه فخبر الواحد أولى بالقبول قالوا العادة تقضى فى مثله بالتواتر لتوفر الدواعى على نقله ولما لم يتواتر علم كذبه الجواب منع قضاء العادة بتواتره لما تقدم من الصور فان قيل لو صح لوجب عليه أن يلقيه الى عدد التواتر لئلا يؤدى الى بطلان صلاة أكثر الناس كالبيع والنكاح والطلاق والعتق قلنا لا نسلم الوجوب وابطال الصلاة يكون فيمن بلغه خاصة وأما البيع واخواته فاتفق فيه التواتر وان لم يجب أو كان مكلفا باشاعته خاصة دون غيره وليس ذلك من العادة فى شئ قال ﴿ مسئلة خبر الواحد فى الحد مقبول خلافا للكرخى والبصرى لنا ما تقدم قالوا ادرؤا الحدود بالشبهات والاحتمال شبهة قلنا لا شبهة كالشهادة وظاهر الكتاب) أقول خبر الواحد فيما يوجب الحد الاكثر على انه مقبول خلافا للكرخى والبصرى لنا ما تقدم من انه عدل جازم فى حكم ظنى فوجب قبوله قالوا قال عليه الصلاة والسلام ادرؤا الحدود بالشبهات واحتمال الكذب شبهة فوجب سقوط الحد به والجواب لا شبهة مع الحديث الصحيح كما لا شبهة مع الشهادة وظاهر الكتاب وان قام الاحتمال فى الشهادة بالكذب وفى ظاهر الكتاب بأن يراد به غير ظاهره قال ﴿ مسئلة اذا حمل الصحابى ما رواه على أحد محمليه فالظاهر حمله عليه بقرينة فان حمله على غير ظاهره فالاكثر على الظهور وفيه قال الشافعى كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته فلو كان نصا فيتعين نسخه عنده وفى العمل نظر وان عمل بخلاف خبره أكثر الامة فالعمل بالخبر الا اجماع المدينة) أقول اذا روى الصحابى خبرا مجملا كالقرء وحمله على أحد محمليه فالظاهر حمله عليه لان الظاهر انه لم يحمله عليه الا لقرينة معاينة وان كان ظاهرا فى معنى وحمله على غير ظاهره فالاكثر على انه يعتبر ظهوره فيحمل على ظاهره واليه ذهب الشافعى وفيه قال كيف أترك الحديث بقول من لو عاصرته لحاججته أى الصحابى لان فعله ليس بحجة وقيل

يحمل

(قوله فكذا أى حكمه حكم تعدد الرواة) مشعر بأن الواقع فى نسخته فكذا مقام فكرا وبين أو فكر وايتين على ما فى النسخ المشهورة وبالجملة فحكمه انه ان تعدد المجلس قبل اتفاقا وان اتحد ففيه الخلاف وظاهر العبارة لا يتناول ما اذا رواها مرة وتركها مرات أو بالعكس وفى الكتب المشهورة انه ان تعذر الجمع بين قبول الزيادة والاصل لم تقبل وان لم يتعذر فان تعدد المجلس قبلت وان اتحد فان كانت مرات روايته للزيادة أقل لم تقبل الا أن يقول سهوت فى تلك المرات وان لم تكن أقل قبلت (قوله وكما روى عنه عليه الصلاة والسلام) تغيير الاسلوب مشعر بأن خبر رفع اليدين عند الركوع ليس رواية أبى هريرة رضى الله عنه على ما يشعر به ظاهر عبارة المتن لان المذكور فى كتب الحديث روايته عن ابن عمر رضى الله عنه الا أنه ذكر الامام محيى السنة أنه يرويه عمر وعلى ووائل ابن حجر وأنس وأبو هريرة ومالك بن الحويرث وأبو حميد الساعدى فى عشرة من أصحاب النبى عليه الصلاة والسلام

يحمل على تأويله وأما لو كان نصا فيتعين انه قد نسخ عنده بناسخ اطلع هو عليه ورآه ناسخا وفى العمل نظر فيمكن أن يقال يعمل بالخبر اذ ربما ظن ناسخا ولم يكن وان يقال يعمل بالناسخ لان خطأه فيه بعيد هذا اذا عمل هو بخلاف خبره فان عمل بخلافه أكثر الامة فالعمل بالخبر متعين الا أن يكون فيه اجماع أهل المدينة فالعمل باجماعهم لما مر أنه حجة قال ﴿ مسئلة الاكثر على أن الخبر المخالف للقياس من كل وجه مقدّم وقيل بالعكس أبو الحسين ان كانت العلة بقطعى فالقياس وان كان الاصل مقطوعا به فالاجتهاد والمختار ان كانت العلة بنص راجح على الخبر ووجودها فى الفرع قطعى فالقياس وان كان وجودها ظنيا فالوقف والا فالخبر لنا ان عمر رضى الله عنه ترك القياس فى الجنين للخبر وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا وفى دية الاصابع باعتبار منافعها بقوله فى كل أصبع عشر وفى ميراث الزوجة من الدية وغير ذلك وشاع وذاع ولم ينكره أحد وأما مخالفة ابن عباس خبر أبى هريرة توضؤا مما مسته النار فاستبعاد لظهوره وكذلك هو وعائشة فى اذا استيقظ ولذلك قال فكيف نصنع بالمهراس وأيضا أخر معاذ العمل بالقياس وأقره صلى الله عليه وسلم عليه وأيضا لو قدم لقدم الاضعف والثانية اجماع لان الخبر يجتهد فيه فى العدالة والدلالة والقياس فى ستة حكم الاصل وتعليله ووصف التعليل ووجوده فى الفرع ونفى المعارض فيهما وفى الامر أيضا ان كان الاصل خبرا قالوا الخبر محتمل الكذب والكفر والفسق والخطأ والتجوز والنسخ وأجيب بانه بعيد وأيضا فتطرق اذا كان الاصل خبرا واما تقديم ما تقدم فلانه يرجع الى تعارض خبرين عمل بالراجح منهما او الوقف لتعارض الترجيحين فان كان أحدهما أعم خص بالآخر وسيأتى) أقول خبر الواحد اذا خالف القياس فان تعارضا من وجه دون وجه فالجمع ما أمكن كما سيأتى وان خالفه من كل وجه بأن يبطل كل واحد منهما ما يثبته الآخر بالكلية فالاكثر على أن الخبر مقدم وقيل بالعكس أى القياس مقدم وقال أبو الحسين البصرى ان كانت العلة ثابتة بدليل قطعى فالقياس مقدم وان كان حكم الاصل مقطوعا به خاصة دون العلة فالاجتهاد فيه واجب حتى يظهر دليل أحدهما فيتبع والا فالخبر مقدم والمختار انه ان كانت العلة تثبت بنص راجح على الخبر فى الدلالة فان كان وجود العلة فى الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان وجودها فيه ظنيا فالتوقف والا أى وان ثبتت العلة لا بنص راجح فالخبر مقدم لنا فى تقديم الخبر حيث يقدم أن عمر رضى الله عنه ترك القياس بالخبر فى مسئلة الجنين أنه صلى الله عليه وسلم أوجب فيه الغرة وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا أى بالقياس ولولا لانتفاء الشئ لثبوت غيره فدل على انه انتفى العمل بالقياس لثبوت الخبر وكذا فى دية الاصابع حيث رأى انها تتفاوت باعتبار منافعها فتركه لخبر الواحد انه قال فى كل أصبع عشر وكذا فى ميراث الزوجة من دية زوجها وكان يرى أن الدية للورثة ولم يملكها الزوج فلا ترث الزوجة منها فأخبر ان الرسول أمر بتوريثها منها فرجع اليه الى غير ذلك من الصور التى يشهد بها كتب السير وشاع ذلك وذاع ولم ينكره أحد فكان اجماعا فان قيل هذا معارض بأن ابن عباس خالف خبر أبى هريرة وهو قوله توضؤا مما مسته النار بالقياس فقال ألا نتوضأ بماء الحميم فكيف نتوضأ بما عنه نتوضأ وبأن ابن عباس وعائشة رضى الله عنهما خالفا خبره وهو أنه قال قال عليه الصلاة والسلام اذا استيقظ احدكم من النوم فلا يغمسن يده فى الاناء فانه لا يدرى أين باتت يده بالقياس فقالا كيف نصنع بالمهراس أى اذا كان فيه ماء ولم يدخل فيه اليد فكيف نتوضأ منه الجواب انهما لم يخالفاه للقياس بل لاستبعادهما له لظهور خلافه ولذلك صرحا بما يدل على ظهور خلافه فقالا فكيف نصنع بالمهراس ولنا أيضا حديث معاذ أخر فيه القياس عن الخبر وأقره صلى الله عليه وسلم عليه فكان الخبر مقدما ولنا أيضا أنه لو قدم

(قوله وفى العمل نظر) تقرير أن فيه نظرا أنه يعمل بالنص الذى رواه أو بالناسخ الذى دل عليه عمله وتقرير غيره ان فى جواز العمل بمثل هذا النص نظرا الا انه فوق الظاهر وهو لا يترك اذا عمل الراوى بخلافه فهذا أولى فان قيل النص قوى (٧٣) لا يترك الا بالناسخ بخلاف الظاهر فانه ربما يترك للاجتهاد قلنا ربما يظن غير الناسخ ناسخا فيترك النص مع ان الواجب اتباعه ولا يخفى ان ما ذكر من وجه النظر انما يدل على ان النظر انما هو فى ترك العمل به لا فى جوازه (قوله كما سيأتى) فى آخر هذه المسئلة من انه اذا كان أحدهما أعم فالآخر يخصصه (قوله والا أى وان ثبتت العلة لا بنص راجح) أخذ بالحاصل لان قوله والا معناه وان لم تثبت العلة بنص راجح ومعلوم أنه لا بد من ثبوتها فتعين أن يكون المعنى وان ثبتت لا بنص راجح وذلك بأن تكون العلة مستنبطة أو منصوصة بنص مساو أو مرجوح وأما ما وقع فى بعض الشروح من أن المعنى وان لم يكن الخبر الدال على العلية راجحا على الخبر الدال على الحكم أو وان كانت العلة ظنية أو منصوصة لا بنص راجح وان لم يكن وجودها فى الفرع ظنيا أو وان لم تكن منصوصة أو تكون ولكن بنص مساو أو مرجوح أو يكون راجحا لكن وجود العلة فى الفرع مشكوك فلا يخفى ما فيه (قوله بماء الحميم) من اضافة الموصوف الى الصفة وقيل بل الحميم الحمام والمهراس حجر عظيم منقور يصبون فيه

الماء للوضوء (قوله وأقره عليه الصلاة والسلام) فيه دفع لما ذكره العلامة من انا لا نسلم دلالة التقديم على الترتيب ولو سلم فغايته تأخر القياس عن السنة عنده معاذ وليس قول الصحابى حجة ولا رأى بعض المجتهدين حجة على البعض

القياس لقدم الاضعف واللازم ممتنع اجماعا بيان الملازمة ان الخبر يجتهد فيه فى أمرين عدالة الراوى ودلالة الخبر والقياس يجتهد فيه فى أمور ستة حكم الاصل وتعليله فى الجملة وتعيين الوصف الذى به التعليل ووجود ذلك الوصف فى الفرع ونفى المعارضة فى الاصل ونفيه فى الفرع هذا اذا لم يكن الاصل خبرا فان كان خبرا وجب الاجتهاد فى الستة مع الأمرين المذكورين وهما العدالة والدلالة وظاهر أن ما يجتهد فيه فى مواضع أكثر فاحتمال الخطأ فيه أكثر فالظن الحاصل به أضعف قالوا الاحتمال فى القياس أقل فكان أولى وذلك أن الخبر يحتمل باعتبار العدالة كذب الراوى وفسقه وكفره وخطأه وباعتبار الدلالة التجوز وباعتبار حكمه النسخ والقياس لا يحتمل شيأ من ذلك الجواب انها احتمالات بعيدة فلا تمنع الظهور وأيضا فيأتى مثلها فى القياس اذا كان أصله خبرا وأنتم لا تفصلون فتقدمون القياس مطلقا فهذا دليلنا فيما يقدم فيه الخبر وأما تقديم ما تقدم من القياس على الخبر وهو اذا كانت العلة ثابتة بنص راجح ووجودها فى الفرع قطعيا فلأنه يرجع الى تعارض الخبرين وأحدهما راجح فيقدم الراجح وأما الوقف فيما أوجبنا فيه الوقف وهو اذا كانت العلة بنص راجح ووجودها فى الفرع ظنيا فلتعارض الترجيحين ترجيح خبر القياس بما ذكرنا من كونه راجحا وترجيح الخبر الآخر لقلة المقدمات لعدم انضمام القياس اليه هذا كله اذا كانا عامين أو خاصين فأما اذا كان أحدهما أعم والآخر أخص فالأعم يخصص بالاخص وسيأتى فى باب العموم والخصوص تفصيله قال ﴿ مسئلة المرسل قول غير الصحابى قال صلى الله عليه وسلم ثالثها قال الشافعى رضى الله عنه ان أسنده غيره أو أرسله وشيوخهما مختلفة أو عضده قول صحابى أو أكثر العلماء أو عرف أنه لا يرسل الا عن عدل قبل ورابعها ان كان من أئمة النقل قبل والا فلا وهو المختار لنا ان ارسال الأئمة من التابعين كان مشهورا مقبولا ولم ينكره أحد كابن المسيب والشعبى والنخعى والحسن وغيرهم فان قيل يلزم أن يكون المخالف خارقا قلنا خرق الاجماع الاستدلالى أو الظنى لا يقدح وأيضا لو لم يكن عدلا عنده لكان مدلسا فى الحديث قالوا لو قبل لقبل مع الشك لانه لو سئل لجاز أن لا يعدل قلنا فى غير الأئمة قالوا لو قبل لقبل فى عصرنا قلنا الغلبة الخلاف فيه اما ان كان من أئمة النقل ولا ريبة تمنع قبل قالوا لا يكون للاسناد معنى قلنا فائدته فى أئمة النقل تفاوتهم ورفع الخلاف القائل مطلقا تمسكوا بمراسيل التابعين ولا يفيدهم تعميما قالوا ارسال العدل يدل على تعديله قلنا نقطع بأن الجاهل يرسل ولا يدرى من وراءه وقد أخذ على الشافعى فقيل ان أسند فالعمل بالمسند وهو وارد وان لم يسند فقد انضم غير مقبول الى مثله ولا يرد بان الظن قد يحصل أو يقوى بالانضمام والمنقطع أن يكون بينهما رجل وفيه نظر والموقوف أن يكون قول صحابى أو من دونه) أقول ما ذكرناه كله حكم المسند وأما المرسل فهو أن يقول عدل ليس بصحابى قال صلى الله عليه وسلم كذا وفيه مذاهب أحدها يقبل وثانيها لا يقبل وثالثها وهو قول الشافعى انه لا يقبل الا بأحد أمور خمسة أن يسنده غيره أو يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة أو ان يعضده قول صحابى أو أن يعضده قول أكثر أهل العلم أو ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل ورابعها انه ان كان الراوى من أئمة نقل الحديث قبل

(قوله وظاهر ان ما يجتهد فيه) اشارة الى ضعف اعتراض العلامة بأنه يجوز أن يكون الخطأ فى العدالة والدلالة أكثر منه فى الستة المذكورة أو لا مدخل لكثرة العدد فى ذلك نعم احتمال تقديم الخبر على القياس الثابت أصله بالخبر يكفى فى ابطال مذهب الخصم وان لم يف باثبات مذهب المستدل فان قيل هذا على تقدير صحته لا يتم فى القياس المنصوص العلة بنص غير راجح قلنا غايته سقوط الاجتهاد فى موضعين تعليل حكم الاصل (٧٤) وتعيين الوصف الصالح فتبقى أربعة وهى أكثر من اثنين (قوله وباعتبار الدلالة التجوز) وكذا الاضمار والاشتراك والتخصيص (قوله والقياس لا يحتمل شيأ من ذلك) مبنى على ما سيجىء من ان يقال القياس لا ينسخ ولا ينسخ به وستعرف ما فيه من التفصيل (قوله هذا) اشارة الى جميع ما ذكر من الادلة والغرض من هذا الكلام بيان حسن كلمة أما فى قوله واما تقديم اذ قد زعم بعض الشارحين أنه جواب عن سؤال مقدر تقريره أن يقال ما ذكرتم من الادلة اقتضت تقديم الخبر على القياس مطلقا فكيف قدم القياس فى هذه الصورة وذكر الشارح العلامة انه استدلال على تقديم القياس فى هذه الصورة لكن قد أورد فى هذا المقام السؤال الذى ذكر وأجيب عنه بهذا الجواب وصدر بكلمة أما تفصيلا للامرين (قوله فلأنه يرجع) يعنى انه وان كان بحسب الظاهر معارضا بين القياس والخبر لكن مرجعه الى تعارض الخبرين بناء على ان النص على العلة بمنزلة النص على الحكم وبهذا تبين ان فى صورة الوقف أيضا المرجع الى تعارض الخبرين لكن لكل منهما ترجيح من وجه أحدهما بالذات والآخر بالاستغناء والا عن المقدمات فيتعارض الترجيحان فيتوقف (قوله عدل) يشير الى أن المصنف انما ترك قيد العدالة لظهوره ولا خفاء فى ان نقل الفعل كنقل القول وبعضهم على أن المرسل هو أن يقول التابعى قال الرسول عليه الصلاة والسلام وأما اذا كان القائل من تبع التابعين فمنقطع أو من غيرهم فمعضل (قوله من أئمة نقل الحديث) يعنى من اشتهر بذلك وروى عنه الثقات واعترفوا له بصحة الرواية

والالايقبل وهـذاهوالمختار لناارسال الأئمـة من التابعين كان مشهورامقبولافيما بينهم ولم ينكره أحدفكان اجماعا وذلك كارسال ابن المسيب والشعبي وابراهـيم النخعي والحسـن البصري وغيرهم فان قيـل لو كان كماذكرتم لكان ذلك اجماعا فكان المخالف له خارقا للاجماع فيكفر أو يخطأ قطعا واللازم منتف بالاتفاق والجواب كون المخالف خارقا مكفرا أو مخطأ قطعا انما هو في الاجماع المعـلوم ضرورة وأما الثابت بالاستدلال أو بالادلة الظنية فلا ولنا أيضا أنه لو لم يكن المروى عنه عـدلا عنده لكان الجزم بالاسناد روايته الموهم لانه سمع من عدل تدليسا في الحديث وهو بعيد من أئمة النقل قالوا أولا لو قبل المرسل لقبل مع الشك فيه واللازم منتف بالاتفاق بيان الملازمة انه لو سئل عن الراوي هل هو عدل جاز أن لا يعـدله كما يجوز أن يعدله ومع احتمال عدم التعديل يبقى الشك ولا يحصل الظن الجواب ان هذا الاحتمال انما يأتي في غير أئمة النقل وأما الائمة فالظاهر أنهم لا يجزمون الا عمن لو سئلوا العدلوه قالوا ثانيا لو قبل المرسل لقبل في عصرنا اذ لا تأثير للزمان فيه واللازم منتف اتفاقا الجواب منع الملازمة لغلبـة ذلك أي الارسال عمن لو سـئل عنـه لم يعدل فان أهـل زماننا يرسـلون غالبا ولا يدرون عمن يروون هذا في غير أئمة النقل وأما أئمة النقل فان لم يكن ثمة ريبة تمنع القبول فانه يقبل وهذا اشارة الى منع انتفاء اللازم والحاصـل منع الملازمة في غير محـل النزاع ومنع انتفـاء اللازم فيما هو محـل النزاع قالوا ثالثا لو جاز العمـل بالمرسـل لما كان لذكر الاسـناد فائدة فكان اتفاقهم على ذكر الاسناد اجماعا على العبث وذلك محال عادة والجواب منع الملازمـة بل فائدته في غير أئمة النقـل ظاهر وهي في أئمة النقل تفاوت رتبهـم للترجيح عنـد التعارض وفي القبيلين رفع الخـلاف اذا اختلف في المرسل ولم يختلف في المسند القائلون بقبول المرسل مطلقا سواء كان راويه من أئمة النقـل أم لا قالوا أولا تمسكوا بمراسـيل التابعين كما ذكرناه الى آخره وذلك لا يفيـدهم تعميما فان من ذكرنا من الشعبي والنخعي والحسـن كلهم من أئمة النقل فلم يجب في غير الائمة قالوا ثانيا العدل اذا أرسل غلب على الظن أن المنقول عنه عدل والا لم يجزم بما نقـله الجواب منع ذلك في غـير الائمة لانا نقطع أن الجاهـل يرسـل ولا يدري عمن رواه فضلا عن صفته التي هي العـدالة ولذلك لم يقبل في عصرنا واعلم أن بعض الناس أخـذ على الشافعي حيث قال يقبل المرسل اذا أسنده غـيره الخ وقال أما اشـتراطه اسناد غيره فباطل اذ العمل حينئذ بالمسـند وزعم المصـنف ان هذا وارد عليـه وقد يقال مقصوده اذا لم تثبت عدالة ذلك الاسناد أو انه لا يحتاج اليه وأما غير ذلك من الشروط وهي الاربعة غير الاسناد فباطل أيضا لان شيأ منها ليس بدليل والا فالعمل به فقـد انضم غير مقبول الى غير مقبول فلا يكون مقبولا وهذا غير وارد فان الظن قد لا يحصـل بأحدهما أو لا يقوى بحيث يجب العمل به ويحصل أو يقوى بانضمام الآخر اليه وههنا اصطلاحات للمحـدثين فافهمها المنقطع أن يكون بين الراويين رجل ولم يذكر وفي قبوله نظر يعرف مما ذكر في المرسل الموقوف هو أن يكون قول الصحابي أو من دونه كالتابعي وأمره ظاهر فانه مردود (قال الامر حقيقة في القول المخصوص اتفاقا وفي الفـعل مجاز وقيل مشـترك وقيل متواطئ لنا سبقه الى الفهم فلو كان متواطئا لم يفهم منه الأخص كحيوان في انسان واستدل لو كان حقيقة لزم الاشتراك فيخل بالتفاهم فعورض بأن المجاز خلاف الاصل فيخل بالتفاهم وقد تقدم مثله والتواطؤ مشترك في عام فيجعل اللفظ له دفعا للمحذورين وأجيب بانه يؤدي الى رفعهما أبدا فان مثله لا يتعذر والى صحة دلالة الاعم على الأخص وأيضا فانه قول حادث هنا)

(قوله لو لم يكن المروى عنه عدلا عنده) أي عند الراوي المرسل لكان جزمه نظرا الى ظاهر الاطلاق باسنادا الحديث الى النبي عليه الصلاة والسلام بواسطة رواية ذلك المروى عنـه الموهم ذلك الجزم أو لاستناد أن ذلك الراوي المرسل سمع من عدل تدليسا وذلك بعيـد فيمن ثبت أنه من أئمة نقل الحديث وان لم يكن بعيدا ممن هو عدل لعدم معرفته بقوانين نقل الحديث (٧٥) وبهذا يندفع ان مجرد النقل لا يوجب الجزم بل قد يكفي الظن وان هذا يقتضي قبول قول المرسل العـدل سواء كان من أئمة الحـديث أولا (قوله في القبيلين) أي في أئمة النقل وفي غيرهم (قوله كما ذكرناه) يعني أن التمسك قد اشتهر ولم ينكره أحد فكان اجماعا (قوله وقد يقال) جواب عن المؤاخذة على الشافعي بأنه اذا أسنده غيره كان العمل بذلك المسند وتقريره أنه يعمل بذلك المرسل وان لم تثبت عدالة رواة ذلك المسند أو أنه يعمل بذلك المرسل من غير احتياج الى تعديل رواة ذلك المسند وحاصله ان العمل بالمسند يتوقف على تعديل رواته لكن معاضدته للعمل بالمرسل لا تتوقف على ذلك بل تثبت العمل بالمرسل من غير ثبوت عدالة رواة المسند أو من غير احتياج الى تعديلهم (قوله وهذا غير وارد) فان قيل لا وجه لجعل الاول واردا دون هذا لاشتراكهما في أن يحصل الظن أو يقوى بانضمام البعض الى البعض قلنا جعل اشتراط عدالة الرواة مفروغا عنه فجزم بأن المسند واجب العمـل سواء انضم اليه أمر آخر أو لم ينضم بخلاف هذه الامور الاربعة فان شيأ منها بانفراده لا يوجب العمـل (قوله يعرف مما ذكر) لانه نوع ارسال فلا يقبل الا أن يسنده غيره أو يعضـده أمر آخر من الامور المذكورة وذكر بعض الشارحين ان في قبوله نظرا لان الراوي المتوسط مجهول الحال فلا تقبل روايته وفي بعض الشروح أنه يحتمل أن يريد به التوقف في العمـل من جهة ان الراوي عدل والظاهر من حاله أن لا يروي الا عن عدل وان المروى عنـه غير معلوم فلا تعلم عدالته وقيل انه من حيث التعرض للاسناد يشبه المسند فيعمل به ومن حيث تذكر الواسطة يوهم التدليس فلا يعمل

(قوله فرغ من السند) يشير الى أن البحث عن الخبر كان من جهة كونه من مباحث السند والا فهو من حيث كونه من أقسام المتن لا يتعلق به بحث للأصولي وبهذا يظهر أن ما ذكره بعض الشارحين من انه لما فرغ من الخبر شرع في الامر ليس على ما ينبغي (قوله مما يشترك) يعني ان أقسام المتن بعضها مما يشترك فيه النص والاجماع كهذه المذكورات و بعضها مما يخص النص كالناسخ والمنسوخ وسيذكر و بدأ بالامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر (قوله وانه قسم من الكلام) فقد يكون نفسيا وقد يكون لفظيا (قوله للقدر المشترك بينهما) أي بين القول المخصوص والفعل وهو مفهوم احدهما على ما صرح به المحقق عند الاحتجاج على هذا المذهب و بعضهم على أن الفعل أعم من أن يكون باللسان أو بغيره وأما على ما ذكره العلامة من أنه الموجود أو الشئ أو الشان أو نحو ذلك فلا يكون للقدر المشترك بينهما خاصة و يكون هذا مذهب أبي الحسين البصري أنه مشترك بين الشئ والشان والصفة والطريق وقد صرح أن هذا مذهب آخر لبعض المتأخرين والظاهر أنه أراد به

الآمدي ولا يثبت لهذا المذهب في كتب الاصول سوى ما ذهب اليه أبو الحسين من كونه حقيقة في الشان المشترك يعني بين القول والفعل فان الآمدي انما ذكر هذا الكلام في معرض المنع وقال لا يلزم من كونه حقيقة في الفعل كونه مشتركا لامكان أن يكون بعض الصفات المشتركة بين القول المخصوص والفعل هو مسمى الامر فيكون متواطئا مقولا على كل واحد منهما بحسب الحقيقة لا من حيث خصوصه ثم قال فان قيل هذا احداث قول مخالف للاجماع ومستلزم لصفة اطلاق الامر على النهي وسائر أقسام الكلام لان المعنى المشترك وانه لا يخرج عن الوجود والشيئية والصفة ونحو ذلك قلنا كونه حقيقة في الشان وفي الصفة مما قال به أبو الحسين وصدقه على النهي وغيره ظاهر فلا محذور (قوله والا لبادر الآخر) يعني أن عند اطلاق الامر يسبق القول المخصوص الى الفهم على أنه مراد دون الفعل فلو كان مشتركا لبادر كل منهما على طريق الخطور ولم يبادر شئ منهما على طريق الارادة كما سبق في بحث المشترك (قوله وهو ظاهر) يعني انما لم يتعرض المصنف لهذه المقدمات لظهورها (قوله لو لم تكن حقيقة لزم المجاز) اقتصر على المعارضة لظهور المنع كما نقلنا عن الآمدي وتوجيهه أنه ان أراد بقوله لا شك في أنه حقيقة في القول أنه حقيقة فيه بخصوصه ومن حيث انه نفس الموضوع له تعين النزاع وان أريد من حيث انه من افراد الموضوع له فلا ينافي التواطؤ كما اذا دخل زيد فقلنا دخل رجل أو انسان أو حيوان وغلط من زعم أن مثل هذا مجاز انما نشأ من أنه فهم من استعمال اللفظ في الموضوع له استعماله في نفس المسمى دون افراده وانت خبير بأنه قل ما يقع في الاستعمال (قوله كما ذكرنا) يعني أن يفهم من الحيوان الانسان خاصة لانه يفهم من اطلاق الامر القول خاصة ومنع هذا مكابرة

اقول فرغ من السند وشرع في المتن مما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع فمنه أمر ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين وظاهر ومؤول ومنطوق ومفهوم فبدأ بالأمر آتيا عليها بما ذكرنا من الترتيب فالأمر ولا نعني به مسماه كما هو المتعارف في الاخبار عن الالفاظ أن يلفظ بها والمراد مسمياتها بل لفظة الأمر وهو ا م ر كما يقال زيد مبتدأ وضرب فعل ماض وفي حرف جر وانه حقيقة في القول المخصوص اتفاقا وانه قسم من الكلام وقد يطلق على الفعل فالاكثر على انه فيه مجاز وقيل مشترك بين القول المخصوص والفعل وقيل متواطئ فيهما أي هو للقدر المشترك بينهما لنا سبق القول المخصوص الى الفهم عند اطلاقه فكان حقيقة فيه غير مشترك بينهما والا لبادر الآخر أو لم يتبادر شئ منهما وهو ظاهر وليس متواطئا والا كان أعم من القول المخصوص ولم يفهم منه القول المخصوص لان الأعم لا يدل على الأخص كما لا يفهم من الحيوان الانسان خاصة واستدل بانه لو كان حقيقة في الفعل لكان مشتركا اذ لا يشك في أنه حقيقة في القول المخصوص واللازم باطل لان الاشتراك يخل بالتفاهم الجواب أنه لو لم يكن حقيقة لزم المجاز واللازم باطل لانه يخل بالتفاهم ويرجح كل بوجوه ترجيحه التي مرت واليه الاشارة بقوله وقد تقدم مثله القائلون بالتواطؤ قالوا أمران يشتركان في عام وهو مفهوم أحدهما فوجب جعله لذلك العام دفعا للاشتراك والمجاز فانهما كليهما محذوران لاخلالهما بالتفاهم الجواب أما أولا فبأنه انما يستقيم لو لم يدل دليل على خلافه والا لوجب رفع الاشتراك والمجاز أصلا اذ ما من معنيين الا و يجري فيه ذلك وأما ثانيا فبأنه يؤدي الى صحة دلالة الاعم على الاخص كما ذكرنا وأما ثالثا فبأنه قول حادث يرفع كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه

وأنه مجمع عليه فوجب رده (قال حد الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء) أقول ذكر للامر حدود فنها صحيح ومنها مزيف فالصحيح عنده أنه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء فالاقتضاء جنس وقوله غير كف يخرج النهي لما علمت أنه يقتضي الكف وهو فعل وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج ما على سبيل التسفل وهو الدعاء وما على سبيل التساوي وهو الالتماس واشترط الاستعلاء كما هو رأي أبي الحسين ولم يهمل هذا الشرط كما هو رأي الاشعري ولم يشترط العلو كما هو رأي المعتزلة لذمهم الادنى بأمر الأعلى ويرد عليه كف نفسك فانه أمر بالكف وأن الحق أنه لا يشترط الاستعلاء لقوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون (قال قال القاضي والامام القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به ورد بأن المأمور مشتق منه وان الطاعة موافقة الامر فيجيء الدور فيهما وقيل خبر عن الثواب على الفعل وقيل عن استحقاق الثواب ورد بأن الخبر يستلزم الصدق أو الكذب والامر يأباهما) أقول وأما المزيف من حد الامر فذكر أصحابنا فيه وجوها والمعتزلة وجوها أما أصحابنا فقال القاضي الامر هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به وارتضاه الجمهور واعترض عليه بأنه مشتمل على الدور لأنه تعريف له بما لا يعرف الا به من وجهين أحدهما أن المأمور وهو واقع في الحد مرتين مشتق من الامر فتتوقف معرفته على معرفة الامر لان معنى المشتق منه موجود في المشتق مع زيادة فيكون تعريف الامر به دورا وثانيهما ان الطاعة موافقة الامر والمضاف من حيث هو مضاف لا يعرف الا بمعرفة المضاف اليه فاذا قد ظهر أنه يجيء الدور فيهما أي بحسب لفظ المأمور والطاعة واعلم أنه يمكن دفع الدور بأنا اذا عرفنا الامر من حيث هو كلام كفانا ذلك في أن نعلم المخاطب به وهو المأمور وما يتضمنه وهو المأمور به وفعل مضمونه وهو طاعته ولا يتوقف على معرفة حقيقة الامر المطلوب معرفتها فلا دور أو نقول تميز الامر غير تصور حقيقته ثم تميزه كاف في معرفة هذه الامور والمطلوب تصور حقيقته وقد مر مثله وقال قوم انه خبر عن الثواب على الفعل وآخرون انه خبر عن استحقاق الثواب على الفعل لئلا يلزم الخلف في خبره عند العفو واعترض عليهما بأن الخبر يستلزم

(قوله وأنه مجمع عليه) فان قيل قد أجاب الآمدي عن ذلك بأن كونه حقيقة في الشان وفي الصفة قول لابي الحسين قلنا قد اشتهر فيما بينهم أنه لا نزاع في كون الامر موضوعا للقول المخصوص بخصوصه وكأن ابا الحسين يجعله مشتركا بينه بخصوصه وبين الشان والصفة ونحو ذلك حتى ان اطلاقه حقيقة على القول المخصوص بأن يكون بخصوصه وبأنه من حيث انه من افراد الشان والصفة بخلاف كونه حقيقة في الفعل فانه لا يكون الا بالاعتبار الثاني (قوله اقتضاء فعل) لما كان العمدة في الكلام عند الاشاعرة هو النفسي عرف الامر على ما هو النفسي الذي لا يختلف بالاوضاع واللغات ليعلم أن اللفظي هو ما يدل عليه من أي لغة كانت (قوله لما علمت) أي في أول تقسيم الحكم حيث قال ان الطلب واما الفعل ففي النهي الكف لكن ينبغي أن يعلم أنه اقتضاء الكف لا ما يقتضي الكف (قوله لذمهم الادنى بأمر الاعلى) تعليل لعدم اهمال شرط الاستعلاء وعدم اشتراط العلو وذلك لان العقلاء يذمون الادنى بسبب أنه أمر الاعلى فلو اشترط العلو لما كان هذا أمرا ولولا أن فيه الاستعلاء لما استحق الذم وهذا مع ظهوره قد خفي على بعضهم حتى توهم أنه دليل للمعتزلة في اشتراط العلو (قوله ويرد عليه) قد أجاب العلامة بأن المراد فعل غير كف لا يكون قد اشتق منه اللفظ الدال على الاقتضاء وذلك بأن لا يكون كفا كما في أخذت أو كان ولكن قد اشتق منه الصيغة مثل اكفف ولم يرتضه المحقق لبعده وعدم دلالة اللفظ عليه أصلا لكن نقول لا خفاء في أن المراد الكف عما هو مأخذ الاشتقاق عند العود الى الكلام اللفظي فيدخل اكفف ويخرج لا تكفف (قوله وان الحق) أي ويرد عليه ان اشتراط الاستعلاء مخالف لما عليه الاستعمال اذ قد أطلق الامر حيث لا يتصور الاستعلاء كما في قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون والاصل الحقيقة وله أن يجيب بأنه مجاز للقطع بأن الطلب على سبيل التضرع أو التساوي ولا يسمى أمرا (قوله واعلم) يعني أن معرفة المأمور والمامور به والطاعة لا تتوقف على معرفة الامر بحقيقته بل على معرفته بوجه ما أو على تميزه وحصوله دون معرفته على ما مر في بحث الخبر ولا يخفى ما فيه (قوله لئلا يلزم الخلف) ذكر الآمدي أن من أصحابنا من قال الامر هو الخبر بالثواب على الفعل تارة والعقاب على الترك تارة ويرد عليه أنه يستلزم الثواب والعقاب حذرا عن الخلف في خبر الصادق وليس كذلك أما الثواب فلجواز احباط العمل بالردة وأما العقاب فلجواز العفو والشفاعة فالاولى أنه الخبر باستحقاق الثواب والعقاب ليندفع هذا الاشكال هذا كلامه ولما لم يكن في الكتاب تعرض للعقاب لم يستقم قول الشارح عند العفو بل المناسب عند الاحباط ولهذا غيره بعضهم الى عند تخلف الثواب وصحفه بعضهم الى عند العقوبة وقد سقط من القلم شيء وغاية ما يمكن أن يقال ان حد النهي يقابل حد الامر فمن حده بالخبر بالثواب على الفعل لزمه حد النهي بالخبر بالعقاب على الفعل ويلزم الخلف على تقدير العفو فعدل الى استحقاق الثواب والعقاب

(قوله قطعا) دفع لما في شرح العلامة من أن من حد الامر بهذين الحدين قد لا يسلم أن كل خبر يحتمل الصدق والكذب (قوله هو قول القائل) يعنون القول الذي هو اللفظ لانهم لا يقولون بالنفسي بخلاف ما ذكره القاضي فانه يحتمل اللفظي والنفسي ولم يذكر في الشرح لفظة ونحو اشارة الى أنه لا حاجة اليه في التحقيق لظهور أنه ليس المراد لفظة افعل بعينه بل هو كناية عن كل ما يدل على طلب الفعل من صيغ الامر من أي لغة يكون وعلى أي وزن يكون (قوله فانه يرد لخمسة عشر معنى) الايجاب أقيموا الصلاة الندب فكاتبوهم الارشاد واستشهدوا (٧٨) الاباحة كلوا واشربوا التهديد اعملوا ما شئتم الامتنان كلوا مما رزقكم الله الاكرام ادخلوها بسلام التسخير كونوا قردة التعجيز فأتوا بسورة الاهانة ذق انك أنت العزيز الكريم التسوية اصبروا أو لا تصبروا الدعاء اللهم اغفر لي التمني * ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي * الاحتقار بل ألقوا ما أنتم ملقون التكوين كن فيكون (قوله على سبيل الاستعلاء) قيد بذلك ليصير أمرا بلا نزاع والا فقد ذكر أنه ليس بشرط (قوله ولذلك) أي ولكونه أمرا يذم الادنى وينسب الى الجهل والحمق حيث أمر الأعلى وذكر ما ينبئ عن الاستعلاء (قوله ليس قولا لغيره افعل) لان معناه أن تصدر هذه الصيغة من القائل على قصد طلب الفعل من الغير (قوله يمنع كونه أمرا) لا خفاء في سقوط هذا المنع لورود الاستعمال شائعا على ما هو مذكور في موضعه وهو كاف في اثبات اللغة (قوله بقي صيغة الامر) الصواب صيغة افعل مجردة يعني يصير حد الامر صيغة افعل مجردة فيلزم تجردها وقد عن كل شيء حتى عما يؤكد كونها للامر فلا يصدق على مثل افعل كذا وجوبا قال الآمدي ان اقتصروا في حد الامر على أنه صيغة افعل المجردة عن القرائن وزعموا أنها في غير الامر لا تكون مجردة عن القرائن لم يكن هذا أوفى من قول القائل التهديد هو صيغة افعل المجردة عن القرائن الا أن يدل عليه دليل من جهة السمع وهو غير محقق وفي بعض الشروح ان اقتصر على صيغة افعل بتجردها عن القرائن الصارفة لم يصح ابقائه مبهما اذ لا يراد بالقرائن العموم ولا المفهوم وان اقتصر على مجرد صيغة افعل ورد عليه ما ورد على الاول من التهديد ونحوه (قوله واحترز بالاولى) الاولى ان القيود لتحقيق الماهية والا فالاحتراز عن الكل حاصل بالقيد الاخير

اما الصدق أو الكذب اذ لا يخلو عن أحدهما قطعا والامر ينافيهما فانه لا يكون صدقا ولا كذبا أبدا وتنافي اللازمين دليل تنافي الملزومين وكيف يجعل أحد المتنافيين جنسا للآخر (قال المعتزلة لما أنكروا كلام النفس قالوا قول القائل لمن دونه افعل ونحوه ويرد التهديد وغيره والمبلغ والحاكي والادنى وقال قوم صيغة افعل بتجردها عن القرائن الصارفة عن الامر وفيه تعريف الامر بالامر وان أسقطه بقيت صيغة افعل مجردة وقال قوم صيغة افعل بارادات ثلاث وجود اللفظ ودلالته على الامر والامتثال فالاول عن النائم والثاني عن التهديد ونحوه والثالث عن المبلغ وفيه تهافت لان المراد ان كان اللفظ فسد لقوله وارادة دلالتها على الامر وان كان المعنى فسد لقوله الامر صيغة افعل وقال قوم الامر ارادة الفعل ورد بأن السلطان لو أنكر متوعدا بالاهلاك ضرب سيد لعبده فادعى مخالفته فطلب تمهيد عذره بمشاهدته فانه يأمر ولا يريد لان العاقل لا يريد هلاك نفسه وأورد مثله على الطلب لان العاقل لا يطلب هلاك نفسه وهو لازم والاولى لو كان ارادة لوقعت المأمورات كلها لان معنى الارادة تخصيصه بحال حدوثه فاذا لم يوجد لم يتخصص) أقول هذه من الحدود المزيفة للامر التي ذكرها المعتزلة وانهم لما أنكروا كلام النفس وكان الطلب نوعا منه لم يمكنهم ان يحدوه به فتارة حدوه باعتبار اللفظ وتارة باقتران صفة الارادة وتارة جعلوه نفس صفة الارادة أما باعتبار اللفظ فقالوا هو قول القائل لمن دونه افعل ورد بأنه يرد على طرده قول القائل افعل لمن دونه تهديدا أو تعجيزا أو غيرهما فانه يرد لخمسة عشر معنى وأيضا يرد على طرده قول القائل افعل لمن دونه اذا صدر عن مبلغ لامر الغير أو حاك له وأيضا يرد على عكسه افعل اذا صدر عن الأدنى على سبيل الاستعلاء ولذلك يذم بأنه أمر من هو أعلى منه وقد يجاب عن الاول بأن المراد قول افعل مرادا به ما يتبادر منه عند الاطلاق وعن الثاني انه ليس قولا لغيره افعل وعن الثالث بمنع كونه أمرا عندهم لغة وان سمي به عرفا وقال قوم هو صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الامر واعترض عليه بأنه تعريف الامر بالامر ولا يعرف الشيء بنفسه وان أسقط هذا القيد بقي صيغة الامر مجردة فيلزم تجرده مطلقا حتى عما يؤكد فيه كونه أمرا وقد يجاب عنه بأن المراد القرائن الصارفة عما يتبادر منها الى الفهم عند اطلاقها وأما باعتبار ما يقترن بالصيغة من الارادة فقال قوم صيغة افعل بارادات ثلاث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال واحترز بالاولى عن النائم اذ يصدر عنه صيغة افعل من غير ارادة وجود اللفظ وبالثانية عن التهديد والتخيير والاكرام والاهانة ونحوها وبالثالثة عن الصيغة التي تصدر عن المبلغ والحاكي فانه لا يريد الامتثال واعترض عليه بأن فيه تهافتا لان المراد بالامر ان كان هو اللفظ فسد لقوله وارادة دلالتها على الامر واللفظ غير مدلول عليه وان كان المعنى فسد لقوله الامر صيغة افعل والمعنى ليس صيغة

وقد يجاب بأن المراد في أحدهما اللفظ وفي الآخر المعنى لانه يقال عليهما وأما باعتبار نفس الارادة فقال قوم الامر ارادة الفعل واعترض بأنه لو أنكر سلطان ضرب سيد لعبده متوعدا له بالاهلاك ان ظهر أنه لا يخالف أمره والسيد يدعي مخالفة العبد له في أوامره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يامر عبده بحضرة السلطان ليعصيه و يشاهد السلطان عصيانه له فيزول انكاره و يخلص من الهلاك فههنا قد أمره والا لم يظهر عذره وهو مخالفة الامر ولا يريد منه الفعل لانه لا يريد ما يفضي الى هلاك نفسه والا كان مريد الهلاك نفسه وانه محال وقد أجيب عنه بأن مثله يجيء في الطلب لان العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه والا كان طالبا لهلاكه وهو لازم وقد يدفع بالمنع اذا علم ان طلبه لا يفضي الى وقوعه وذكر المصنف ان الاولى في ابطال كون الامر هو الارادة انه لو كان الامر هو الارادة لوقعت المأمورات كلها لان الارادة تخصص الفعل بحال حدوثه واذا لم يوجد لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه (قال والقائلون بالنفسي اختلفوا في كون الامر له صيغة تخصه والخلاف عند المحققين في صيغة افعل والجمهور حقيقة في الوجوب أبو هاشم في الندب وقيل للطلب المشترك وقيل مشترك الاشعري والقاضي بالوقف فيهما وقيل مشترك فيهما وفي الاباحة وقيل للاذن المشترك في الثلاثة الشيعة مشترك في الثلاثة والتهديد لنا ثبوت الاستدلال بمطلقها على الوجوب شائعا متكررا من غير نكير كالعمل بالاخبار واعترض بأنه ظن وأجيب بالمنع ولو سلم فيكفي الظهور في مدلول اللفظ والا لتعذر العمل بأكثر الظواهر وأيضا ما منعك ان لا تسجد اذ أمرتك والمراد قول اسجدوا وأيضا اذا قيل لهم اركعوا ذم على مخالفة أمره وأيضا تارك المأمور به عاص بدليل أفعصيت أمري وأيضا فليحذر الذين يخالفون عن أمره والتهديد دليل الوجوب واعترض بأن المخالفة حملت على مخالفة من ايجاب وندب وهو بعيد قولهم مطلق قلنا بل عام وأيضا فنقطع بأن السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولو بكتابة أو اشارة فلم يفعل عدّ عاصيا واستدل بأن الاشتراك خلاف الاصل فثبت ظهوره في أحد الاربعة والتهديد والاباحة بعيد والقطع بالفرق بين ندبتك الى أن تسقيني و بين اسقني ولا فرق الا اللوم وهو ضعيف لانهم ان سلموا الفرق فلأن ندبتك نص واسقني محتمل) أقول القائلون بالكلام النفسي اختلفوا في أن الامر هل له صيغة تخصه قال امام الحرمين وغيره من المحققين هذه الترجمة خطأ فانه لا يختلف في أن التعبير عنه ممكن مطلقا ومقيدا في وجوب أو ندب مثل أوجبت وندبت وحتمت وسننت قالوا والخلاف انما هو في صيغة افعل وما في معناها فقال الجمهور انها حقيقة في الوجوب فقط وقال أبو هاشم في الندب فقط وقيل للطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقيل مشترك بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا وقال الاشعري والقاضي بالوقف فيهما أي لا يدرى أهو للوجوب أو الندب وقيل مشترك بين ثلاثة

(قوله وقد يجاب) عن اعتراض تعريف الشيء بنفسه بان المراد بأمر الثاني هو الطلب غايته انه استعمل اللفظ المشترك تعويلا على القرينة العقلية وهذا هو الجواب عن اعتراضه على التعريف الثاني للمعتزلة (قوله ان ظهر أنه) أي العبد (لا يخالف أمره) أي أمر السيد وبهذا يندفع ما ذكره العلامة من أن هذا انما يصح لو كان السلطان أوعد بأن الغلام لو لم يخالفك فيما أمرته عاقبتك أو كان السلطان ممن يعاقب بالكذب (قوله وهو لازم) اعتراف بورود الاشكال على تعريف الامر بالطلب وقد يجاب بأنا لا نسلم ان العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه بل قد يطلب لغرض اذا علم أن طلبه لا يفضي الى وقوعه المستلزم للهلاك فان قيل فيجيء أصله في الارادة وحاصله كما ان ارادة الملزوم ارادة للازمه فكذلك طلبه وكما ان المطلوب يحتمل عدم الوقوع فكذلك المراد قلنا نعم لكن يجوز من العاقل طلب هلاكه اذا علم أنه لا يقع ولا تجوز ارادته أصلا فعلى هذا يجوز أن يجعل المنع اشارة الى منع استحالة كون العاقل طالبا لهلاكه (قوله تخصص الفعل) الاولى تخصص المقدور الا أنه خصصه لكون الكلام في الامر وانما يكون بفعل ومبنى هذا على ان الارادة من الله تعالى ومن العبد معنى واحد وان ارادة الله تعالى فعل العبد تستلزم وقوعه وهذا لا يطابق أصول المعتزلة وتمام تحقيقه في الكلام (قوله هذه الترجمة) يعني ان التعبير عن الاختلاف في مدلول صيغة افعل بهذه العبارة خطأ اذ لا خلاف في أنه يعبر عن مطلق الطلب القائم بالنفس مثل أمرتك وأنت مأمور وعن الايجاب أو الندب خاصة مثل أوجبت وندبت ولا يبعد أن يقال هذه التخطئة خطأ لان المراد أن الطلب هل له صيغة موضوعة للدلالة عليه بهيئته بحيث لا تدل على غيره كما أن للماضي صيغة كذلك ولا خفاء في أن مثل أمرت وأنت مأمور ليس كذلك بل حقيقته الاخبار (قوله بالوقف فيهما) جعل الشارح الضمير للوجوب والندب على ما هو الظاهر لعدم اشعاره بالتوقف في نفي الاشتراك لفظا أو معنى بل للاشعار بعدمه وذكر في بعض الشروح أن الضمير للاشتراك والانفراد بمعنى أنا لا ندري مفهومه أصلا وهو الموافق لكلام الآمدي

(قوله تقريرا واعتراضا وجوابا) أما التقرير فهو أنه لما تكرر ذلك وشاع وذاع ولم ينكر عليه أحد وجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح وان كان احتمال غيره فانما في واحد واحد وأما الاعتراض فهو أنا لا نسلم أن الاستدلال كان بهذه الاوامر ولعله بغيرها وأيضا قد جعلوا كثيرا من الاوامر دليلا على الندب دون الوجوب وأيضا لعلها أوامر مخصوصة علموا كونها للوجوب وأما الجواب فهو أنا نعلم قطعا أن الاستدلال كان بها لظهورها في الوجوب لا بخصوصياتها وانما تركوا الوجوب عند ظهور قرائن عدم الوجوب (قوله والمراد به اسجدوا) دفع لما عسى يتوهم من أن الكلام في صيغة الامر وما ذكر انما يقوم في أ م ر واشارة الى أنه ليس مبنى الاستدلال على كون امرتك عاما كما توهمه الآمدى (قوله ذمهم على مخالفتهم الامر) يعني ليس الغرض من قوله لا يركعون الاخبار بذلك بل الذم وقد رتبه على مجرد مخالفة الامر المطلق لا على عدم اعتقادهم حقيقته ولا على مخالفة أمر مقرون بقرائن الوجوب فدل على أن الامر المطلق

للوجوب فحصل من العلم بالذم العلم بالوجوب بناء على انه نفس الوجوب أو لازم له وهو ولا ينافي توقف الذم على الوجوب نفسه وبهذا يندفع ما يقال ان الوجوب مستفاد من قرينة الذم لا من مطلق الصيغة اذ لو لم يكن المطلق للوجوب لما صح ترتب الذم عليه (قوله والثالث) وهو ان كون تارك المأمور به متوعدا دليل الوجوب ظاهر اذ لا توعد على ترك غير الواجب اتفاقا وانما الخلاف في ان هذا هل يصلح تعريفا للوجوب (قوله هدد مخالف الامر) تمام تقريره ان الذين يخالفون فاعل فليحذر وأن تصيبهم مفعوله وهذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب أو اباحته ومعنى يخالفون عن أمره يتركون امتثاله والاتيان بما أمر وابه من قولهم خالفني فلان عن كذا اذا أعرض عنه وأنت قاصد اياه والمعنى يخالفون المؤمنين عن أمر الله تعالى أو أمر النبي عليه الصلاة والسلام ويجوز أن يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض واذا أوجب على مخالفة الامر الحذر عن العذاب كان ذلك تهديدا على مخالفة الامر وهو دليل على كون الامر للوجوب اذ لا تهديد على ترك غير الواجب (قوله لا نسلم انه مطلق) ليس على ما ينبغي لان الاعتراض ليس الا منع العموم فجوابه ان اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم على ان الاطلاق كاف في المطلوب وهو كون الامر المطلق للوجوب خاصة اذ لو كان حقيقة لغيره أيضا لم يترتب الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر وبهذا يندفع ما يقال ان غاية هذه الاستدلالات كون الامر حقيقة في الوجوب ولا يلزم منه أن لا يكون حقيقة في غيره الا أن يقال الاصل عدم الاشتراك فيعارض بأن ما سيأتي دليل على انه حقيقة في الندب فلا يكون حقيقة في الوجوب دفعا للاشتراك ثم قد يعترض على هذين الوجهين بأن الكلام في صيغة الامر وما ذكر من ترتب الوعيد والتهديد على مخالفة الامر انما يدل على كون لفظ الامر حقيقة فيما يفيد الوجوب خاصة

معان الوجوب والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الاذن وقالت الشيعة هو مشترك بين أربعة أمور الوجوب والندب والاباحة والتهديد لنا على أنه للوجوب ثبت ان الائمة الماضين كانوا يستدلون بصيغة الامر مطلقة مجردة عن القرائن على الوجوب وقد شاع ذلك وتكرر ولم ينكر عليهم أحد كالعمل بالاخبار سواء فالكلام عليه ما تقدم في الاخبار تقريرا واعتراضا وجوابا واعترض عليه بأنه ظن في الاصول فلا يجزئ وأجيب بمنع كونه ظنا ولو سلم فيكفي الظهور ونقل الآحاد في مدلولات الالفاظ والا تعذر العمل بأكثر الظواهر اذ المقدور فيها انما هو تحصيل الظن بها وأما القطع فلا سبيل اليه البتة ولنا أيضا قوله تعالى ما منعك أن لا تسجد اذ أمرتك والمراد به اسجدوا في قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس هذا السؤال في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجد للوجوب لما كان متوجها وكان له أن يقول انك ما ألزمتني فعلام اللوم والانكار ولنا أيضا قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفتهم الامر وهو معنى الوجوب ولنا أيضا ان تارك المأمور به عاص وكل عاص متوعد وهو دليل الوجوب أما الاول فلقوله أفعصيت أمري أي تركت مقتضاه اجماعا وأما الثاني فلقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والثالث بين ولنا أيضا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم هدد مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب واعترض عليه بوجهين أحدهما ان هذا مبني على أن يخالفة الامر ترك المأمور به وليس كذلك بل هو حمله على ما يخالفه بأن يكون للوجوب أو الندب فيحمل على غيره والجواب ان هذا بعيد والظاهر المتبادر الى الفهم اذا قيل خالف أمره انه ترك المأمور به فلا يصرف عنه الا الدليل وثانيهما أن قوله عن أمره مطلق فلا يعم والجواب لا نسلم أنه مطلق بل عام والمصدر اذا أضيف كان عاما مثل ضرب زيد وأكل عمرو ولنا أيضا انا نقطع أن السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولو بكتابة أو اشارة فضلا عن التصريح من القول فلم يفعل عد عاصيا ولا معنى للوجوب الا ذلك وقد استدل بأن الاشتراك خلاف

الاصل

الاصل فيكون حقيقة لاحد الاربعة فقط مجازا في الباقي ثم انه ليس حقيقة في الاباحة ولا في التهديد لانه بعيد اذ يقتضي الامر ترجيح الفعل قطعا وليس للندب أيضا الا انا نجد الفرق الضروري بين اسقني وندبتك الى أن تسقيني ولا فرق الا الذم في اسقني وعدم الذم في ندبتك الى أن تسقيني ولو كان للندب لم يكن فرق فتعين كونه للوجوب ولانه تحقق الذم على الترك وهو حقيقة الوجوب وهذا ضعيف لانهم يمنعون الفرق وان سلموه فلا يسلمون انه ليس الا الذم وعدمه بل هو ان ندبتك نص في الندب واسقني يحتمل الندب والوجوب (قال الندب اذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فرده الى مشيئتنا ورد بانه انما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب مطلق الطلب يثبت الرجحان ولا دليل مقيد فوجب جعله للمشترك دفعا للاشتراك قلنا بل يثبت التقييد ثم فيه اثبات اللغة بلوازم الماهيات الاشتراك يثبت الاطلاق والاصل الحقيقة القاضي لو ثبت لثبت بدليل الى اخره قلنا بالاستقراآت المتقدمة الاذن المشترك كطلق الطلب) أقول هذه شبهة المخالفين فالقائلون بانه للندب قالوا قال صلى الله عليه وسلم اذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فرده الى مشيئتنا وهو معنى الندب الجواب لا نسلم انه رد الى مشيئتنا بل الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب والقائلون بمطلق الطلب قالوا ثبت الرجحان بالضرورة من اللغة وجعله لاحدهما بخصوصه تقييد من غير دليل فلا يصار اليه فوجب جعله للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز الجواب من وجهين أحدهما لا نسلم أن جعله لاحدهما تقييد بلا دليل ثبت بأدلتنا على الوجوب وثانيهما انه اثبات اللغة بلوازم الماهيات وذلك انكم جعلتم الرجحان لازما للوجوب والندب فجعلتم باعتباره صيغة الأمر لهما مع احتمال أن تكون للمقيد بأحدهما او للمشترك بينهما القائلون بانه مشترك بينهما قالوا ثبت الاطلاق عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما وهو الاشتراك الجواب قد عرف مرارا وهو ان المجاز أولى من الاشتراك فلم يعده القاضي ومذهبه التوقف قال لو ثبت لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الآحاد ولا يفيد العلم أو التواتر وهو يوجب استواء طبقات الباحثين فيه فكان لا يختلف فيه الجواب منع الحصر بل ههنا قسم آخر وهو ثبوته بالادلة الاستقرائية التي قد تقدمت ومرجعها تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق القائلون بانه للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الاذن قالوا كما قيل في مطلق الطلب وهو انه ثبت الاذن بالضرورة والتقييد لا دليل عليه فوجب جعله للقدر المشترك والجواب انه ثبت التقييد بادلتنا قال ﴿مسئلة صيغة الأمر بمجردها لا تدل على تكرار ولا على مرة وهو مختار الامام الاستاذ للتكرار مدة العمر مع الامكان وقال كثير للمرة ولا

(قوله فيكون حقيقة لاحد الاربعة) الوجوب والندب والاباحة والتهديد اذ لا نزاع في غيرها (مجازا في الباقي) أي الثلاثة الاخر من الاربعة وذلك الاحد ليس هو الاباحة ولا التهديد ولا الندب فتعين الوجوب فقوله ولانه تحقق عطف على قوله لأنا نجد فيكون دليلا آخر على نفي الندب غير مذكور في المتن وماذكر من وجه الضعف لا يدفع هذا الدليل واعلم ان هذا الاستدلال احتجاج على غير القائلين بالاشتراك المعنوي والا فلا يلزم من نفي الاشتراك كونه حقيقة لاحد الاربعة فقط وان أريد مطلق الاشتراك فلا نسلم انه خلاف الاصل بل اللفظي فقط (قوله وانه اثبات اللغة بلوازم الماهيات) وهو باطل لان طريق معرفة الوضع انما هو النقل بطريق التنصيص أو تتبع موارد الاستعمال وقد يقال لانه يستلزم نفي الاشتراك بالكلية اذ ما من مفهومين الا ويشتركان في لازم ويجاب بأن الكلام فيما اذا لم يوجد دليل الاشتراك هذا بعد ثبوت اشتراك كل مفهومين في لازم يخصهما وقوله فجعلتم باعتباره أي باعتبار الرجحان اللازم صيغة الامر لهما أي للوجوب والندب ليس معناه انكم جعلتموه موضوعا لكل منهما بخصوصه حتى يلزم الاشتراك اللفظي بل جعلتموه لهما من حيث ان كلا منهما من أفراد الرجحان الذي هو الموضوع له مع احتمال أن تكون الصيغة للرجحان المقيد بالوجوب أو الندب أو لمطلق الرجحان المشترك بينهما فجعلتموها لاحد المحتملين من غير دليل ولو قال وأن يكون مشتركا بينهما لكان أحسن فان قيل هذا الاحتمال مما نفاه المستدل قلنا وكذلك كونه للمقيد بأحدهما حيث قال دفعا للاشتراك والمجاز وان تركه في المتن اختصارا أولان قوله ولا دليل مقيد مغن عنه وبهذا يظهر ان في الجواب على التقرير ضعفا بخلاف تقرير الشارحين حيث اقتصروا في ابطال اثبات اللغة بلوازم الماهيات على ماذكرنا (قوله فلم يعده) اعتذار عن عدم تعرض المصنف لهذا الجواب (قوله لو ثبت) أي كونه موضوعا لشيء من المعاني (قوله طبقات الباحثين) اشارة الى أن العادة تقضي بامتناع أن لا يطلع على المتواتر من يبحث ويجتهد في الطلب (قوله بالادلة الاستقرائية) هي ما ثبت في الكتاب والسنة واستدلالات العلماء من كون الاوامر المطلقة للوجوب على ما سبق تقريرها ولا خفاء في ان مرجع ذلك الى النقل الا أنه لما لم يكن صريح النقل منع الحصر وأشار بقوله والامارات الى ان ما يثبت به الوضع لا يلزم أن يكون مما يفيد العلم بل قد يكتفى بالظن يعني ان تتبع موارد استعمال هذه

الصيغة يدل على ان المقصود بها عند الاطلاق هو الوجوب (قوله بمعنى لاندرى) ظاهره ان معنى التوقف فى مرادهم عدم العلم بأن وضع الصيغة للمرة أو للتكرار أو للطلق من غير دلالة عليهما وقيل معناه التوقف فى مراد المتكلم بناء على الاشتراك (قوله لالأنها) اشارة الى انه ليس معنى قوله ولذلك يبرأ ما فهمه الشارحون من نفى التكرار أى ولكون التكرار خارجا يخرج المأمور عن العهدة بمرة واحدة بشهادة العرف واللغة بل معناه دفع وهم كونه للمرة بناء على حصول البراءة بالمرة أى ولكونها لطلب الحقيقة المتحققة فى ضمن كل فرد من المرة والتكرار يحصل الامتثال بالمرة لا لكونها للمرة بخصوصها لكن هذا بعينه استدلال القائلين بالمرة مع جوابه وسيجىء صريحا ولا معنى لذكره ههنا (قوله ولنا أيضا) هذا قريب من الاول جدا لان مبناهما على القطع بأن مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل من غير التقييد بشىء من صفاتها

(٨٣)

ولا خفاء فى ان هذا عين النزاع اذ الخصم يدعى أنها الحقيقة المقيدة بالمرة أو التكرار ولهذا اعترض المحقق على الوجهين بانهما باعتبار ما صح من مقدماتهما لا يدلان على عدم كون الصيغة للمرة أو التكرار بل أن المصدر الذى هو من الاجزاء المادية لا يدل على ذلك بل على نفس الحقيقة وهذا غير مفيد ثم استشعر انه كيف يدل على أحدهما ولا خفاء فى احتمالهما ولهذا تقيد بكل منهما من غير تكرار ولا تناقض فأجاب بأن المراد الدلالة بحسب الظهور لا النصوصية وهو لا ينافى الاحتمال فتقييد بما هى له لدفع الاحتمال وبخلاف ما هى له للدلالة على كونها مصروفة عن الظاهر (قوله من غيره) كالسنة والاجماع وربط الحكم بالسبب أعنى الوقت والشهر فيتكرر بتكرره على ما تقرر فى أصول الحنفية

يحتمل التكرار وقيل بالوقف لنا ان المدلول طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجى ولذلك يبرأ بالمرة وأيضا فانا قاطعون بأن المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة) أقول صيغة الأمر بمجردها لا تدل على فعل المأمور به متكررا ولا على فعله مرة واحدة وهو مختار امام الحرمين وقال الاستاذ أبو اسحق هو التكرار مدة العمر ان أمكن وقال كثير مثل أبى الحسين وغيره هو للمرة ولا يحتمل التكرار وقيل بالوقف بمعنى لا ندرى لنا أن مدلول صيغة الأمر طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة أمر خارجى فيجب أن يحصل الامتثال بالحقيقة مع ايهما حصل ولا يتقيد بأحدهما دون الآخر ولذلك يبرأ بالمرة الواحدة لا لأنها تدل على المرة الواحدة بخصوصها ولنا أيضا انا قاطعون بأن المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا أو كثيرا أو مكررا أو غير مكرر فيقيد بصفاته المتنوعة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شىء منها واذا ثبت ذلك فمعنى اضرب طلب ضرب ما فلا يدل على صفة للضرب من تكرار أو مرة وهو المطلوب وقد يقال دليلك يفيد ان عدم الدلالة عليهما بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة وهو المتنازع فيه واحتمالهما لا يمنع ظهور أحدهما (قال الاستاذ تكرر الصوم والصلاة ورد بأن التكرار من غيره وعورض بالحج قالوا ثبت فى لا تصم فوجب فى صم لانهما طلب رد بانه قياس وبالفرق بأن النهى لا يقتضى النفى و بأن التكرار فى الأمر مانع من غيره بخلاف النهى قالوا الأمر نهى عن ضده والنهى يعم فيلزم التكرار ورد بالمنع و بان اقتضاء النهى للاضداد دائما فرع على تكرار الامر المرة القطع بانه اذا قال ادخل فدخل مرة امتثل قلنا امتثل لفعل ما أمر به لانها من ضرورته لا لأن الامر ظاهر فيها ولا فى التكرار الوقف لو ثبت الخ) أقول هذه حجج المخالفين فالاستاذ ومتابعوه قالوا أولا لو لم يكن الامر للتكرار لما تكرر الصوم والصلاة وقد تكررا الجواب منع الملازمة اذ لعل التكرار من غيره وان سلم فمعارض بالحج فانه أمر به ولا تكرار قالوا ثانيا ثبت التكرار فى لا تصم فوجب فى صم لانهما طلب الجواب أولا انه قياس فى اللغة وقد بطل وثانيا بالفرق اما بأن النهى يقتضى انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها فى جميع الاوقات والامر يقتضى اثباتها وهو يحصل بمرة واما بأن التكرار فى الامر مانع من فعل غيره من المأمورات بخلاف التكرار فى النهى اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل بخلاف الافعال قالوا ثالثا الامر بالشىء نهى عن ضده والنهى يمنع من المنهى

(قوله قياس فى اللغة) قد يعترض بأن البحث ههنا ليس فى اللغة بل فى اقتضاء الامر مطلقا من أى لغة كانت وفساده عنه واضح لان الكلام فى ان صيغة الامر من أى لغة كانت هل تدل على التكرار فاثبات ذلك بالقياس على النهى اثبات بالقياس اللهم الا أن تثبت قاعدة استقرائية ان كل ما هو للطلب فهو دال على التكرار ومن لهم بذلك (قوله وثانيا بالفرق) بوجهين أحدهما ان المقتضى للتكرار وهو توقف انتفاء حقيقة الفعل عليه متحقق فى النهى دون الامر وثانيهما ان المانع عنه وهو تعطيل المأمورات بل كثير من المصالح متحقق فى الامر دون النهى (قوله قالوا ثالثا) الامر بالحركة مثلا نهى عن السكون وهو يقتضى انتفاء السكون دائما فيلزم وجود الحركة دائما والجواب بعد تسليم كون الامر بالشىء نهيا عن ضده منع كون النهى الذى فى ضمن الامر مانعا عن النهى عنه دائما بل يتفرع على الامر الذى هو فى ضمنه فان كان دائما فدائم وان كان فى وقت ففى وقت مثلا الامر بالحركة دائما منع عن السكون

عنه دائما فيلزم التكرار فى المأمور به الجواب لا نسلم ان الامر بالشئ نهى عن ضده وسيأتى سلمنا
لكن النهى بحسب الامر فان كان أمرا بالفعل دائما كان نهيا عن اضداده دائما وان كان أمرا به فى
وقت ما كان نهيا عن الاضداد فى ذلك الوقت فاذا كون النهى الضمنى للامر للتكرار فرع كون الامر
للتكرار فاثباته به دور القائلون بالمرة احتجوا بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد
ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد الجواب انه انما يصير ممتثلا لان المأمور به وهو الحقيقة حصل فى ضمن
المرة لا لأن الامر ظاهر فى المرة بخصوصها فانه غير ظاهر لا فيها ولا فى التكرار بل فى المشترك ويحصل
فى ضمنهما ولولا ذلك لما امتثل بالتكرار القائلون بالوقف قالوا لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له
والآحاد لا تعتبر والتواتر يمنع الخلاف الجواب ما مر من الاستقراء وان الظن كاف فى مدلولات الالفاظ
قال ﴿ مسئلة الامر اذا علق على علة ثابتة وجب تكرره بتكررها اتفاقا للاجماع على اتباع العلة
لا الأمر فان علق على غير علة فالمختار لا يقتضى لنا القطع بانه اذا قال ان دخلت السوق فاشتر كذا عد
ممتثلا بالمرة مقتصرا قالوا ثبت ذلك فى أوامر الشرع اذا قمتم الزانية والزانى وان كنتم جنبا قلنا فى
غير العلة بدليل خاص قالوا تكرار للعلة فالشرط أولى لانتفاء المشروط قلنا العلة مقتضية معلولها) أقول
القائلون بأن الامر لا يدل على التكرار اتفقوا على ان الامر اذا علق على علة ثابتة عليتها بالدليل مثل
أن يقول ان زنى فاجلدوه فالاتفاق على انه يجب تكرر الفعل بتكرر العلة للاجماع على وجوب اتباع
العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر وليس التكرار ههنا مستفادا من الامر لما ذكرنا
فان علق على غير علة أى أمر لم تثبت عليته مثل أن يقول اذا دخل الشهر فاعتق عبدا من عبيدى
فالمختار انه لا يقتضى تكرار الفعل بتكرار ما علق به لنا ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق
فاشتر كذا فاشتراه مرة مقتصرا عليها غير مكرر لها بتكرار دخول السوق عد ممتثلا وذلك معلوم قطعا
ولو وجب تكرر الفعل بتكرر ما علق به لما كان كذلك القائلون بانه يتكرر فى غير العلة قالوا ثبت ذلك
أى تكرر الفعل بتكرر ما علق به فى أوامر الشرع نحو اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الزانية والزانى
فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا وان كنتم جنبا فاطهروا والاستقراء يدل على انه فهم التكرار
من نفس التعليق الجواب أما ما ثبت عليته مثل الزنا والسرقة والجنابة فليس محل النزاع وأما غيره فلا
يثبت فيه التكرار الا بدليل خاص ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة القائلون بانه لا يتكرر فى
العلة قالوا لو تكرر الفعل بتكرر العلة لتكرر بتكرر الشرط بالطريق الاولى اذ الشرط يلزم من عدمه
عدم المشروط بخلاف العلة لجواز أن يخلفها علة أخرى كما يجئ فى تعليل الحكم بعلتين مستقلتين
الجواب التكرر فى العلة انما كان باعتبار أن وجوده مقتض لوجود المعلول وذلك منتف فى الشرط فان
وجوده لا يقتضى وجود المشروط واقتضاؤه انتفاءه بانتفائه لا يوجب التكرر بتكرره قال ﴿ مسئلة
القائلون بالتكرار قائلون بالفور ومن قال المرة تبرئ قال بعضهم للفور وقال القاضى اما الفور واما
العزم وقال الامام بالوقف لغة فان بادر امتثل وقيل بالوقف وان بادر وعن الشافعى رضى الله عنه
ما اختير فى التكرار وهو الصحيح لنا ما تقدم الفور لو قال اسقنى وأخر عد عاصيا قلنا القرينة قالوا كل مخبر
أو منشئ فقصده الحاضر مثل زيد قائم وأنت طالق رد بانه قياس وبالفرق بأن فى هذا استقبالا قطعا
قالوا طلب كالنهى والامر نهى عن ضده وقد تقدما قالوا ما منعك أن لا تسجد اذ أمرتك فذم على ترك
البدار قلنا القول له فاذا سويته قالوا لو كان التأخير مشروعا لوجب أن يكون الى وقت معين ورد بانه
يلزم لو صرح بالجواز وبانه انما يلزم أن لو كان التأخير مشروعا وأما فى الجواز فلا لانه متمكن من الامتثال

دائما والامر بالحركة فى ساعة منع عن السكون فيها لا دائما وهذا واضح فقوله كون النهى مبتدأ خبره قوله فرع كون الامر

وللامر متعلق بالضمن والتكرار خبر كان (قوله ولا فى التكرار) لا خفاء فى انه لا مدخل له فى الجواب وقد يعترض على قوله ولولا ذلك أى كونه غير ظاهر فى المرة لما امتثل بالتكرار بأنه فى حيز المنع اذ المرة تحصل فى ضمن التكرار اللهم الا أن يراد بالمرة لزوم الاقتصار على المرة الواحدة حتى يكون الاتيان بمرتين أو أكثر مخالفة للامر والجواب انه لولا ذلك لما كان الاتيان بالفعل فى المرة الثانية والثالثة امتثالا واتيانا بالمأمور به والعرف يكذبه (قوله لما ذكرنا) من ان الامر لا يدل على التكرار (قوله لما كان كذلك) أى لما عد ممتثلا بالاشتراء مرة مع الاقتصار عليها بل انما عد ممتثلا بالمرة لو لم يقتصر عليها بل اشترى كلما دخل (قوله والاستقراء يدل) دفع لما يقال لعل التكرار فهم من غير التعليق (قوله القائلون بأنه لا يتكرر فى العلة) لا خفاء فى بعد ذلك أما لفظا فلان جعل ضمير قالوا الاول للقائلين بأنه يتكرر فى غير العلة والثانى للقائلين بأنه لا يتكرر فى العلة مما لا دلالة للفظ عليه ولم يعهد مثله فى هذا الكتاب وأما معنى فلأنه قد سبق ان التكرار فى العلة متفق عليه وانما وقع فى ذلك محافظة على كلمة لو فانها انما تستعمل فيما يستثنى من رفع التالى لا وضع المقدم وجمهور الشارحين على ان هذا أيضا دليل للقائلين بالتكرر فى غير العلة أى لما تكرر فى العلة ففى الشرط أولى ولفظ المنتهى صريح فى ذلك

قالوا قال الله تعالى سارعوا فاستبقوا قلنا محمول على الافضلية والا لم يكن مسارعا القاضي ماتقدم في الموسع الامام الطلب محقق والتأخير مشكوك فوجب البدار واجيب بانه غير مشكوك)

أقول كل من قال بأن الامر للتكرار قال بانه للفور وأما القائلون بأن البراءة تحصل بالمرة سواء كان لها بخصوصها أم لا فقال بعضهم انه للفور فلو أخر عصى وقال القاضي يقتضي بالفور اما الفعل في الحال أو العزم على الفعل في ثاني الحال وقال امام الحرمين بالوقف في مدلوله لغة أهو الفور أم لا لكنه لو بادر الى الفعل بالفور حصل الامتثال فانه ممتثل سواء كان للفور أو للقدر المشترك وأما وجوب التراخي فغير محتمل وقيل بالوقف فيه لغة وفي الامتثال به ان بادر لاحتمال وجوب التراخي وروى عن الشافعي رحمه الله مثل ما اخترناه في كونه للتكرار وهو انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وأيهما حصل كان مجزئا وهذا هو الصحيح لنا ما تقدم في التكرار من أن المدلول طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجي وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة عليهما القائلون بالفور قالوا أوّلا لو قال لعبده اسقني وأخر من غير عذر عدّ عاصيا هذا معلوم من العرف ولولا أنه للفور لما عدّ عاصيا الجواب أن ذلك انما فهم بالقرينة وهو أنه معلوم عادة أن طلب السقي يكون عند الحاجة اليه عاجلا والكلام فيما كانت الصيغة مجردة قالوا ثانيا كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو في الدار وكل منشئ كالقائل أنت طالق وهو حر فانما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الأمر الحاقا له بالاعم الاغلب الجواب أوّلا انه قياس في اللغة لانك تقيس الامر في افادته للفور على غيره من الخبر والانشاء وقد علمت أنه غير جائز وثانيا بالفرق بينهما بأن الامر فيه دلالة على الاستقبال قطعا فلا يمكن توجهه الى الحال لان الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب الى الحال وكلاهما محتمل فلا يصار اليه الا الدليل قالوا ثالثا النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله وقالوا أيضا الامر بالشئ نهي عن اضداده وهو يقتضي الفور وقد تقدم تقريرهما والجواب عنهما أيضا قد تقدم فلا نعيدهما وقالوا رابعا قال تعالى مامنعك ألا تسجد اذ أمرتك ذم على ترك المبادرة فدل على انه للفور والا لم يتوجه الذم عليه وكان له أن يجيب بأنك ما أمرتني بالبدار وسوف اسجد الجواب أن ذلك لانه أمر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه بدليل قوله فاذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين قالوا خامسا لو كان التأخير مشروعا لوجب أن يكون الى وقت معين واللازم منتف أما الملازمة فاذ لولاه لكان الى آخر أزمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال وأما انتفاء اللازم فاذ لا اشعار به في الامر ولا دليل من خارج الجواب أولا بالنقض عالوصرح بجواز التأخير اذ لا خلاف في امكانه وثانيا بانه انما يلزم لو كان التأخير متعينا فيجب تعريف وقته الذي يؤخر اليه ويفعل فيه وأما اذا كان جائزا فلا لانه متمكن من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال قالوا سادسا قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمراد سببها اتفاقا وهو فعل المأمور به فيجب المسارعة

(قوله سواء كان لها بخصوصها) اشارة الى بيان فائدة قوله من قال المرة تبرئ دون أن يقول من قال بالمرة (قوله يقتضي بالفور) أي على الفور اما الفعل أو العزم يشير الى أن لفظ المتن اما الفور أو العزم محمول على هذا المعنى (قوله لاحتمال وجوب التراخي) قال امام الحرمين في البرهان أما الواقفية فذهب غلاتهم الى أنه لو بادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز أن يكون غرض الآمر هو التأخير وهو سرف عظيم في حكم الوقف وان أخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وذهب المقتصدون الى ان من بادر أول الوقت كان ممتثلا قطعا وان أخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وهذا هو المختار ثم قال وبالجملة فالذي أقطع به ان المكلف مهما أتى بالفعل فانه بحكم الصيغة موقع للمطلوب وانما التوقف في انه لو أخر هل يأثم بالتأخير مع انه ممتثل لأصل المطلوب (قوله المدلول طلب حقيقة الفعل) أي فقط من غير دلالة على الفور أو التراخي لا بحسب المادة ولا بحسب الصيغة (قوله فانما يقصد الزمان الحاضر) يعني عند الاطلاق والتجرد عن القرائن والا فلا نزاع في المضي والاستقبال في مثل قام زيد وسيقوم وأنت طالق غدا (قوله اما مطلقا) أي اما الاستقبال مطلقا سواء كان عقيب الحال وهو الفور أولا وهو التراخي واما الاستقبال الاقرب الذي هو الفور (قوله وقالوا أيضا) لم يقل وقالوا رابعا تنبيها على ان الدليلين لاتحاد مأخذهما بمنزلة الواحد (قوله فلا نعيدهما) أي التقرير والجواب لانهما مثل ما مر في افادة الامر التكرار بلا تفاوت (قوله اليه يستلزم تكليف المحال) لانه قد وجب على المكلف أن لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي قد كلف بالمنع من التأخير عنه (قوله وأما انتفاء اللازم) هذا أيضا عائد الى تكليف المحال لانه قد أخر الى وقت معين لا يعلم أصلا والمذكور في الشروح ان ذلك الوقت ليس الا الوقت الذي يغلب على ظن المكلف أنه لا يعيش بعده وانه لو لم يشتغل به لفاته ثم لا بد لذلك الظن من أمارة وليست الا كبر السن أو مرضا شديدا وهو مضطرب وكم من شاب يموت فجأة وكم من شيخ يعيش مدة

(قوله والاوجب الفور) بيان للقرينة الصارفة عن الوجوب وذلك ان الاتيان بالمأمور به فى الوقت الذى لايجوز تأخيره عنه لا يكون مسارعة واستباقا واعتراض الشارح العلامة بأن هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على وجوب الفور شرعا خصوصا فيما هو من أسباب المغفرة والخيرات والكلام انما هو فى دلالة الصيغة قوى (قوله وجواز التأخير مشكوك فيه) معناه على ان وجوب التراخى ليس بمحتمل والا فيعارض بأن جواز الفور مشكوك فيه ثم لا يخفى ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يلائم ما مر من مذهب الامام وهو التوقف فى الفور لغة وحصول الامتثال بالمبادرة على ان وجوب المبادرة ينافى ما قال الذى أقطع به ان المكلف مهما أتى بالفعل فانه بحكم الصيغة المطلقة موقع للمطلوب وأجاب العلامة بأن هذا الكلام منه ليس على اطلاقه لانه قال قبيل

اليه وقال تعالى فاستبقوا الخيرات وفعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما تتحقق المسارعة والاستباق بأن يفعل بالفور الجواب أن ذلك محمول على أفضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والاوجب الفور فلم يكن مسارعا ومستبقا لانهما انما يتصوران فى الموسع دون المضيق لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه أو استبق القاضى احتج بما تقدم فى الواجب الموسع من أنه ثبت فى الفعل والعزم حكم خصال الكفارة والجواب ما مر من أنه مطيع بخصوص الفعل ويجب العزم من حيث هو من أحكام الايمان الامام قال طلب الفعل محقق وجواز التأخير مشكوك فيه لاحتمال أن يكون للفور فيعصى بالتأخير فوجب البدار اليه ليخرج عن العهدة بيقين الجواب أن جواز التأخير لا نسلم انه مشكوك فيه بل التأخير جائز حقا بما ذكرنا من الادلة قال ❁ مسئلة اختيار الامام والغزالى رحمهما الله أن الامر بشئ معين ليس نهيا عن ضده ولا يقتضيه عقلا وقال القاضى ومتابعوه نهى عن ضده ثم قال يتضمنه ثم اقتصر قوم وقال القاضى والنهى كذلك فيهما ثم منهم من خص الوجوب دون الندب لنا لو كان الامر نهيا عن الضد أو يتضمنه لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه لانه مطلوب النهى ونحن نقطع بالطلب مع الذهول عنهما واعترض بأن المراد الضد العام وتعقله حاصل لانه لو كان عليه لم يطلبه وأجيب بأن طلبه فى المستقبل ولو سلم فالكف واضح) أقول قد اختلف فى الامر بالشئ هل هو نهى عن الضد وليس الكلام فى هذين المفهومين لتغايرهما لاختلاف الاضافة قطعا ولا فى اللفظ انما النزاع فى أن الشئ المعين اذا أمر به فهل ذلك الامر نهى عن الشئ المعين المضاد له أولا فاذا قال تحرك فهل هو فى المعنى بمثابة أن يقول لا تسكن فاختيار الامام والغزالى انه ليس نفس النهى عن ضده ولا يتضمنه عقلا أيضا وهو المختار وقال القاضى ومتابعوه أولا أنه نفس النهى عن ضده وقالوا آخرا انه يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وزاد القاضى ومتابعوه عليه فقالوا والنهى كذلك فى الوجهين فقالوا أولا النهى عن الشئ نفس الامر بضده وآخرا انه يتضمنه ثم القائلون بأن الامر بالشئ نهى عن الضد على الوجهين منهم من عمم القول فى أمر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خص أمر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب لنا لو كان الامر بالشئ نهيا عن ضده أو متضمنا له لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه واللازم منتف أما الملازمة فلان الكف عن الضد هو مطلوب النهى ويمتنع أن يكون المتكلم طالبا لامر لا يشعر به فيكون الكف عن الضد متعقلا له وما ذلك الا بتعقل مفرديه وهما الضد والكف عنه وأما انتفاء اللازم فلانا نقطع

هذا الذى يجب القطع به ان من بادر عد ممتثلا ومن أخر عن اول زمان الامكان لا يقطع فى حقه بموافقة ولا مخالفة فان اللفظ صالح للامتثال والزمان الاول وقت له ضرورة وما وراءه لا تعرض له (قوله لاختلاف الاضافة) فان الامر مضاف الى الشئ والنهى الى ضده ولا فى اللفظ لان صيغة الامر افعل وصيغة النهى لا تفعل وانما النزاع فى الاوامر الجزئية المتعينة ولهذا قيد الشئ بالمعين ليدل على ان الكلام فى الجزئيات بمعنى ان ما يصدق عليه انه أمر بشئ هل يصدق عليه أنه نهى عن ضده أو مستلزم له بطريق التضمن أو الالتزام قال الشارح العلامة معنى قولهم الامر بالشئ بعينه نهى عن ضده انه نفس النهى وقولهم بعينه عائد الى الامر لا الى الشئ على ما توهمه المصنف فصرح بجعله صفة لشئ ولا تظهر له فائدة وكأنه احتراز عن مثل افعل شيأ فانه لا ضد لهذا المطلوب أولانه ليس نهيا عن ضده ان كان لأن كل ما لا يلابسه يكون شيأ وقيل فائدته الاحتراز عن الامر بالضدين على سبيل البدل فانه ليس نهيا عن ضده وقيل انما لم يجعل قولهم بعينه عائدا الى الامر لظهور أن ليس الامر نفس النهى بل المعنى انهما حصلا بجعل واحد كما فى قولهم الامر بالشئ أمر بمقدمته أى جعلا هما واحد لم يحصل كل منهما بأمر على حدة وكان فى قول الشارح هل هو فى المعنى بمثابة أن يقول لا تسكن اشارة الى هذا المعنى (قوله ولا يتضمنه) أى لا يدل عليه ولا يستلزمه (قوله نفس النهى عن ضده) هم قائلون بالكلام النفسى فيعنون ان طلب الفعل هو بعينه طلب الكف عن اضداده (قوله على الوجهين) أى على انه نفسه أو مستلزم له

(قوله واعترض عليه) توجيهه لانسلم انتفاء اللازم وحصول القطع بطلب حصول الفعل مع الذهول عن الضد وانما يصح لو أريد الضد الخاص الذى هو جزئى من جزئيات مالا يجامع المأمور به كالقعود بالنسبة الى القيام أما لو أريد الضد العام أعنى أحد الاضداد لاعلى التعيين فلا اذ الطالب انما يطلب الفعل اذا علم ان المأمور ملتبس بضده العام لا بالفعل نفسه والعلم بتلبسه بالضد مستلزم لتعقل الضد وتوجيه الجواب ان جواز الذهول عن الضد العام أيضا ضرورى نجده من أنفسنا وما ذكرتم لا يدفعه لان الامر طلب للفعل المستقبل وهو لا ينافى التلبس فى الحال حتى يفتقر الى العلم بتلبس المأمور بالضد العام ولو قدر أن الطلب يتوقف على عدم تلبس المأمور بالفعل وعلى كفه عنه فالكف أمر واضح يعلم بالمشاهدة من غير توقف على العلم بتلبس المأمور بشئ من اضداد الفعل فلا يستلزم تعقل الضد هذا اذا أريد بالضد العام أحد الاضداد مثلا أما لو أريد الكف عن الفعل وتركه بمعنى ان الطالب لا بد أن يعلم أن المأمور غير متلبس بالكف عن الفعل وهذا مستلزم لتعقل

الكف الذى هو الضد العام فمعنى قوله فالكف واضح انه لا خفاء ولا نزاع فى ان الامر بالشئ نهى عن تركه والكف عنه ولا معنى للاحتجاج على ذلك اذ كون الامر بالقيام نهيا عن ترك القيام أظهر من أن لا يخفى فظهر ان الاعتراض منع لمقدمة الدليل والجواب دفع له لا كلام على السند وليس الاعتراض معارضة لا فى الدليل لنفيه المقدمة دون الدعوى ولا فى المقدمة لانه لا معنى للمعارضة فى المقدمة التى يدعى المستدل كونها ضرورية والشارحون فسروا الضد العام بترك المأمور به والكف عنه وجعلوا الاعتراض منعا لانتفاء اللازم ولما ذكر فى بيانه فالجواز منعا لمقدمات السند ومعنى قوله ولو سلم فالكف واضح أنه لو سلم أن الضد العام معلوم للآمر فالكف واضح أنه ليس بمعلوم له عن

ثم اعترض بعضهم بأن أمر الايجاب لا يتحقق بدون الكف عن الضد العام لانه طلب الفعل مع المنع عن تركه وهذا خبط يظهر بأدنى تأمل (قوله فلأن كل متغايرين) مبنى على اصطلاح الفلاسفة ان كل مالا يكون نفس الشئ فهو غيره وأما على اصطلاح المتكلمين فيجوز أن لا يكون نفسه ولا غيره فلا يكون مثلا ولا ضدا ولا خلافا والصفة عندهم تنقسم الى نفسية لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل أمر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود ونحو ذلك وقد يعبر عنها بما يدل على الذات دون معنى زائد والى معنوية تفتقر الى تعقل أمر زائد وتدل على معنى زائد على الذات كالحدوث والتحيز للانسان وقد يعبر عن صفات النفس بالذاتيات بالمعنى المذكور لا بمعنى أجزاء الماهية (قوله والا) أى وان لم يتنافيا بأنفسهما بأن لا يتنافيا أو يتنافيا لا بأنفسهما فمختلفان (قوله وهما يجتمعان) أى فى محل واحد ضرورة أنه يتحقق فى الحركة الامر بها والنهى عن السكون الذى هو ضدها وبهذا يسقط ما ذكره العلامة من انه ان أريد به الاجتماع فى محل فممنوع أو فى النفس أو فى اللفظ فالتضاد لا ينافيه

بطلب حصول الفعل مع الذهول عن الضد والكف عنه واعترض عليه بأن المراد بالضد ههنا هو الضد العام لا الاضداد الجزئية والذى يذهل عنه هو الاضداد الجزئية وأما الضد العام فتعقله حاصل لان المأمور لو كان على الفعل وملتبسا به لم يطلبه الآمر منه لانه طلب الحاصل فاذا انما يطلبه اذا علم انه ملتبس بضده لا به وانه يستلزم تعقل ضده الجواب انما يطلب منه الفعل فى المستقبل فلا يمنع الالتباس به فى الحال فيطلب منه ان يوجده فى ثانى الحال كما يوجده فى الحال ولو سلم فالكف واضح يعلم بالمشاهدة ولا حاجة فى العلم به الى العلم بفعل الضد وانما يلزم النهى عن الكف وذلك واضح ولا نزاع لنافيه فلا يصلح مورد النزاع والاحتجاج (قال القاضى لو لم يكن اياه لكان ضدا أو مثلا أو خلافا لانهما اما أن يتساويا فى صفات النفس أولا الثانى اما ان يتنافيا بأنفسهما أولا فلو كانا مثلين أو ضدين لم يجتمعا ولو كانا خلافين لجاز أحدهما مع ضد الآخر وخلافه لانه حكم الخلافين ويستحيل الامر مع ضد النهى عن ضده وهو الامر بضده لانهما نقيضان أو تكليف بغير الممكن وأجيب ان أراد بطلب ترك ضده طلب الكف منع لازمهما عنده فقد يتلازم الخلافان فيستحيل ذلك وقد يكون كل منهما ضد ضد الآخر كالظن والشك فانهما معا ضد العلم وان أراد بترك ضده عين الفعل المأمور به رجع النزاع لفظيا فى تسميته تركا ثم فى تسميته طلبا نهيا القاضى أيضا السكون عين ترك الحركة فطلب السكون طلب ترك الحركة وأجيب بما تقدم) أقول احتج القاضى على أن الأمر بالشئ هو النهى عن ضده بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله أو ضده أو خلافه واللازم باقسامه باطل أما الملازمة فلأن كل متغايرين اما أن يتساويا فى صفات النفس أولا والمعنى بصفات النفس مالا يحتاج الوصف به الى تعقل أمر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز فان تساويا فيها فمثلان كسوادين أو بياضين والا فاما أن يتنافيا بأنفسهما أى يمتنع اجتماعهما فى محل واحد بالنظر الى ذاتهما أولا فان تنافيا بأنفسهما فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة وأما انتفاء اللازم باقسامه فلانهما لو كانا ضدين أو مثلين لم يجتمعا فى محل واحد وهما يجتمعان اذ جواز الامر بالشئ والنهى

(قوله ومع خلافه) لادخل له فى البيان الا أن الخاصة المشهورة للمتخالفين هو جواز اجتماع كل مع ضد الآخر ومع خلافه (قوله فكان يجوز) أى فيلزم جواز الامر بالحركة مثلا مع ضد النهى عن السكون وهو الامر بالسكون فيلزم الامر بالحركة مع الامر بالسكون أى تحرك واسكن ومثله يعدّ فى العرف تناقضا ويكون تكليفا بالجمع بين الضدين وهو محال اذ لو اعتبر كل فى زمان لم يكن ذلك اجتماعا والتقدير بخلافه (قوله هو طلب) يعنى ان قولك الامر بالشئ نهى عن ضده بمنزلة قولك هو طلب لترك ضده لان النهى عن الشئ طلب تركه فاما أن يريد أن الامر بالحركة مثلا طلب الكف عن السكون أو طلب الاتيان بضد السكون وهو الحركة فالموصول أعنى الذى هو نفس الفعل صفة ضد ضده (قوله منع مازعم) أى القاضى (أنه لازم الخلافين فيه) اشارة الى ان ضمير عنده للقاضى بمعنى ان هذا المعنى لازم الخلافين عنده وفى زعمه (قوله لان الخلافين قد يكونان متلازمين) مبنى على أنه لا يشترط فى التغاير جواز الانفكاك (قوله وأيضا فقد يكون) عطف على قوله قد يكونان متلازمين وهذا سند آخر يمنع لزوم اجتماع كل من الخلافين مع ضد الآخر وهو ان كلا من الخلافين قد يكون ضدا لضد الخلاف الآخر فلا يجب جواز اجتماعه معه لامتناع اجتماع الضدين ولما توهم استبعاد أن يكون الشئ ضد الشئ ولخلافه أزال ذلك بأنه لا يبعد كون الشئ ضد الامر ولضده كالعلم للشك والظن والسواد للبياض والحمرة فلأن لا يبعد كونه ضدا لشئ ولخلافه أولى وبهذا يندفع اعتراض الشارحين بان الظن والشك ليسا خلافين بل ضدين فلا يصلح هذا تمثيلا لكون كل من الخلافين ضد ضد الآخر (قوله وان أراد به) أى بترك ضده فعل ضد ضده المأمور به وضد ضده عين المأمور به كما صرح به حيث قال ان فعل السكون مثلا عين ترك الحركة أيضا (صار النزاع لفظيا) لا يقال مراده ان الامر بالشئ نهى عن ضده أى منع ترك الفعل بمعنى انه جزء له لانا نقول ليس هذا مذهب القاضى بل هو مذهب التضمن (قوله القاضى أيضا) أعاد ذكره ليفيد العهد بواسطة طول الدليل الاول وحاصل هذا أن كل فعل فهو ترك ضده فطلبه طلبه ولا معنى للنهى عن الشئ سوى طلب تركه ولا خفاء فى ان هذا انما يتم فى مثل الحركة والسكون مما يكون أحدهما اعدما للآخر بخلاف الاضداد الوجودية (قوله وما هو) أى الفعل الذى يذم عليه (ههنا) أى فى أمر الايجاب (الا الكف) عن المأمور به أو ايقاع ضد المأمور به والذم بأيهما كان (من الكف) وفعل الضد (فهو) أى ذلك الذم (يستلزم النهى عنه) أى عن أيهما (كان وفيه) اشارة الى ان معنى التضمن ههنا الاستلزام

عن ضده معا ووقوعه ضرورى ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لان الخلافين حكمهما ذلك كما يجتمع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة ومع الرائحة فكان يجوز أن يجتمع الامر بالشئ مع ضد النهى عن ضده وهو الأمر بضده لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان اذ يعدّ افعل هذا أو افعل ضده أمرا متناقضا كما يعدّ فعله وفعل ضده خبرا متناقضا واما لانه تكليف بغير الممكن وانه محال الجواب أن يقال له ما تريد بقولك هو طلب لترك ضده أتريد به أنه طلب الكف عن ضده أو طلب فعل ضد ضده الذى هو نفس الفعل المأمور به فان أراد طلب الكف منع مازعم أنه لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الآخر وخلافه وذلك لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك لان اجتماع أحد المتلازمين مع الشئ يوجب اجتماع الآخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وأنه محال وأيضا فقد يكون كل من الخلافين ضد الضد الآخر ولا بعد فى أن يكون الشئ ضدا لامر ولضده كما أن العلم ضد للشك ولضده وهو الظن واذا جاز ذلك فلا يجب اجتماعه مع ضد الآخر هذا اذا أراد طلب الكف وان أراد به فعل ضد ضده وهو عين الفعل المأمور به كما يشعر به استدلاله الثانى رجع النزاع لفظيا فى تسمية فعل المأمور به تركا لضده وفى تسمية طلبه نهيا او كان طريق ثبوت النقل لغة ولم يثبت وعلى تقدير ثبوته يكون حاصله أن الامر بالشئ له عبارة أخرى كالاحجية مثل أنت وابن أخت خالتك وذلك شبه اللعب لا يليق أن يشحن بها الكتب العلمية ويشتغل بها واحتج القاضى أيضا بأن فعل السكون مثلا عين ترك الحركة اذ الثابت فى الحيز الاول هو بعينه عدم الانتقال الى الحيز الثانى وانما يختلف التعبير ويلزم منه أن يكون طلب فعل السكون هو طلب ترك الحركة وأجيب بما تقدم من رجوع النزاع لفظيا قال (التضمن أمر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا يذم الا على فعل وهو الكف أو الضد فيستلزم النهى وأجيب بأنه مبنى على أنه من معقوله لا بدليل خارجى وان سلم فالذم على أنه لم يفعل لا على فعل وان سلم فالنهى طلب كف عن فعل لا عن كف والا ادى الى وجوب تصوّر الكف عن الكف لكل أمر وهو باطل قطعا قالوا لا يتم الواجب الا بترك ضده وهو الكف عن ضده أو نفيه فيكون مطلوبا وهو معنى النهى وقد تقدم) أقول القائلون بأن الامر بالشئ يتضمن النهى عن ضده لهم حجتان قالوا أوّلا أمر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو ههنا الا الكف عن الضد أو فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بأيهما كان فهو يستلزم النهى

عنـه اذ لا ذم بما لم ينه عنـه لانه معناه الجواب أنه مبنى على أن الذم بالترك من معـقولات الايجاب فلا ينفـك عنـه تعـقلا وأما من يجوز الايجاب وهو الاقتضاء الجازم من غـير خطور الذم بالترك على البال وان لزمـه فى الواقع فـلا يلزمـه ذلك ولو سلم فـلا نسـلم أنه لا ذم الا على فعـل بـل يذم على أنه لم يفعل ما أمر به وان سلم فالنهـى طلب كف عن فعل لا عن كف كما أن الامر طلب فعـل غير كف والذى يحقق توجـه هـذه المنوع أنه لولا هى وصح دليلكم لادى الى وجوب تصور الكف عن الكف لكل أمر بشئ وذلك باطـل قطعا فان الآمر بالشئ لا يخطـر الكف عن الكف بباله قالوا ثانيـا لا يتم الواجب وهو فعـل المأمور به الا بـترك ضـده وهو اما الكف عن ضـده أو نفى ضـده على الرأيين وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالكف عن الضـد أو نفى الضد واجب وهو معنى النهـى عنه الجواب عنه قد تقـدم وهو منع ان ما لا يـتم الواجب الا به من عقـلى أو عـرفى فهو واجب قال (الطاردون متمسكا لقاضى المتقـدمان وأيضا النهـى طلب ترك الفعل والترك فعـل الضد فيكون أمرا بالضـد قلنا فيكون الزنا واجبا من حيث هـو ترك لواط و بالعكس وهو باطـل قطعا وبان لا مبـاح و بان النهـى طلب الكف لا الضد المراد فان قلتم فالكف فعـل فيكون أمرا بضـده رجـع النزاع لفظيا ولزم أن لا يكون النهـى نوعا من الامر ومن ثمه قيل الامر طلب فعـل لا كف) أقول الطاردون للحكم فى النهى أنه أمر بالضد احتجوا بتمسكى القاضى وهو قوله لو لم يكن نفسه لكان مثـله أو ضده أو خـلافه وهى باطلة وأيضا ترك السكون هو الحركة فطلبـه طلبها والجواب الجواب وأيضا لهـم أن النهـى طلب ترك الفـعل فيكون الترك فعلا لانه المقدور وليس فعل غير الضد لانه لا يكون تركا له فهو فعل أحد الاضداد فيكون مطلوبا وهو معـنى الامر به الجواب أما أولا فبأنه لو صح ما ذكرتم لزم أن يكون الزنا واجبا من حيث هـو ترك اللواط لانه ضده واللواط واجبا من حيث هو ترك الزنا فيحصل الثواب بهما بقصده أداء الواجب بهما وبطلان ذلك معـلوم من الدين ضرورة وأما ثانيا فبأنه يسـتلزم نـفى المباح اذ ما من مباح الا وهو ترك حرام كما

(قوله لانه) أى الذم معناه أى معنى النهى يعنى ان المنهى ما يذم فاعله والا فحقيقة النهى طلب الكف عن الفعل (قوله والجواب) يعنى أن النزاع انما هو فى ان أمر الايجاب هل يسـتلزم بحسب مفهومه النهى عن الضـد لزوما عقليا الا بدليل من خارج وحينئـذ لا نسلم أن الذم على الترك من اللوازم العـقلية للامر ولو سلم فلا نسلم أنه لا ذم على العدم المخصوص ولو سـلم فلا نسلم ان كل ما يذم عليه فهو منهـى عنه وانما يكون لو كان فعـلا لا كفا فان النهـى طلب كف عن فعـل لا عن كف ولو جعلنا الكف عن المأمور به منهيا عنـه كان النهـى طلب الكف عن ذلك الكف (قوله والذى يحقق) اشارة الى أن قوله والا معناه وان لم تكن هذه المنوع وتم دليلكم للذم فى كل أمر تصور الكف عن المأمور به لما أن كل أمر يسـتلزم النهى عن الكف عن المأمـور به والنهى عن الشئ عبارة عن طلب الكف عنـه ولابد فى الطلب من تصور المطلوب ثم لا يخفى ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما ينتهض فى أمر الايجاب دون الندب (قوله على الرأيين) فى ان المطلوب بالنهـى هو الكف عن الفـعل أو نفى الفعل (قوله وهى باطلة) يعنى ما ذكر ثمة الا أنه يقال فى بطلان كونهما خلافين انه يلزم جواز أن يجتمع النهى عن الشئ مع ضـد الامر بضده وهو النهى عن ضده وهو تناقض وتكليف بالمحال وفى الجواب عنـه أنا لا نسـلم ان اجتماع كل معنى مع ضـد الآخر وخـلافه لازم للخـلافين ولا يتأتى الاسـتفسار والترديد المذكور ثمـه اذ لا معـنى لقـولنا النهـى عن الشئ أمر بضده سوى أنه طلب لفعل ضده فليتأمل (قوله لانه لا يكون تركا له) أى لان فعل غير الضد لا يكون تركا للفعل فترك الفعل فعل أحد اضداده فالنهى وهو طلب ترك الفـعل طلب لفـعل أحـد الاضـداد وهو معـنى الامر بالضـد واعترض الشارح العلامة بأن هذا بعينه هو المتمسك الثانى للقاضى الا أنه فى مادة جزئيـة دون هـذا فأشار المحقق الى دفعه بأن ذلك لا يفتقر الى هذه المقدمات والى كون الترك فعلا بل يكفى أن السكون عدم الحركة هو فالنهى عن الحركة طلب لعدمها وهو معنى الامر بالسكون (قوله لزم أن يكون الزنا واجبا) لا يخفى ان ذلك انما يلزم لو أريد أمر بجميع اضداده وأما لو أريد أنه أمر بفعل أحد اضداده على ما يشير اليه تقرير الشـبهة فلا وسنشير الى جوابه (قوله فيحصل الثواب بهما) اشارة الى دفع ما يقال لعل هذا القائل يلتزم كون مثل هذه المحرمات واجبا حراما من جهتين (قوله اذ ما من مباح الا وهو ترك حرام) فان قيل هذا بعينه دليل الكعبى على ان المباح مأمور به لا تعلق له بما ذكرنا من الدليل على ان النهى عن الشئ أمر بضده قلنا قد سبق أنه لا مخلص عن دليـل الكعبى الا بأن ترك الحرام ليس نفس فعـل المباح غايته أنه لا يتم الا به وما لا يتم الواجب الا به لا يلزم أن يكون واجبا على ما مر واذا جعلنا ترك الشئ نفس فعل ضده وكل مباح ضد الحرام كان ترك الحرام نفس فعل المباح فيلزم وجوبه وقد بين بطلان ذلك فى بحث الحكم واعـترض الشارح العـلامة بان الالزام بمثل وجوب الزنا ونفى المباح وارد على القول بكون الامر بالشئ نهيا عن ضده لاستلزامه حرمة الصلاة من حيث انها ترك للحج وبالعكس وحرمة المباح لكونه تركا للصلاة الواجب فلا وجه للتخصيص

والجواب ان هذا ليس الزاما على أن النهى عن الشئ أمر بضده بل على المقدمة القائلة بأن ترك الشئ نفس فعل ضده حتى لو اقتصر الطاردون على متمسك القاضى لم يرد عليهم ذلك وليس فى مقدمات القول بأن الامر بالشئ نهى عن ضده ان كل فعل شئ فهو ترك لضده حتى يلزمهم حرمة الواجبات والمباحات المضادة له وتحقيق ذلك أنه اذا لم يقل بهذه المقدمة لم يصدق ان الزنا ترك للواطة والصلاة ترك للزكاة والمباح ترك للحرام أو الواجب فليتأمل وسنحقق ذلك فى كلام الفار من الطرد والعجب ممن التزم ذلك وقال انه اكتفى بالبيان فى أحدهما والا فهو لازم عليهما جميعا (قوله وأما ثالثا) حاصله انا لا نسلم ان النهى طلب الترك الذى هو فعل الضد بل هو طلب الكف عن الفعل وهذا وان استلزم الاشتغال بضد ما لكن لا يصدق على ضد من الاضداد الجزئية انه واجب فلا يصدق ان النهى عن الشئ أمر بشئ من اضداده المعينة على ما هو المبحث فقوله الذى هو المراد من جهة المعنى صفة لوجوب ضد لكن لتنكيره يحمل على البدل (قوله ولا نزاع حينئذ فى المعنى) بل لا معنى لجعله مبحثا يطلب بالدليل لان كون الامر بالشئ منعا عن تركه والنهى عن الشئ الزاما لتركه أظهر مما ذكروا من المقدمات (قوله الا بأحد اضداده) يشير الى أنه يكفى فى انتفاء الشئ ثبوت ضد واحد له بخلاف ثبوت الشئ فانه يفتقر الى انتفاء جميع اضداده (قوله وتقريره قدم) فى بيان أن الامر بشئ يتضمن النهى عن ضده وهو ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنهى عن الشئ أيضا يستلزم الامر بأحد اضداده كما ان الامر بالشئ يستلزم النهى عن جميع اضداده ولما كان الجواب بمنع ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كما صرح به فى المنتهى ظاهرا تركه الى الالزام الفظيع ونفى المباح تنبيها على انه يرد على القول بتضمن النهى عن الشئ الامر بالضد البتة ولا يرد على القول بكون النهى عن الشئ أمرا بضده الا اذا تمسك بأن ترك الشئ فعل لاحد اضداده واعتراض الشارح العلامة بأن هذا انما يلزم لو كان النهى عن الشئ مستلزما للامر بجميع اضداده وأما بأحد اضداده على ما صرح به المستدل فلا ظاهر الورود

هو مذهب الكعبى وقد بطل وأما ثالثا فبأن الكف هو المطلوب فى النهى ولا يلزم وجوب ضد من الاضداد الجزئية الذى هو المراد وفيه البحث فان قلتم فالكف فعل محقق فيكون ضدا وقد طلب فتحقق الامر بالضد قلنا يرجع النزاع حينئذ لفظيا فى تسمية الكف فعلا ثم فى تسمية طلبه أمرا كما تقدم ويلزم أن يكون النهى نوعا من الامر ولا نزاع حينئذ فى المعنى فانا نقول به وان لم نطلق عليه لفظ الامر ولذلك قيل فى تعريف الامر انه طلب فعل غير كف ولولا الموافقة فى أن النهى طلب للكف لما قيل (قال الطاردون فى التضمن لا يتم المطلوب بالنهى الا بأحد اضداده كالامر وأجيب بالالزام الفظيع وبأن لا مباح) أقول الطاردون فى التضمن أى الذين قالوا بأن النهى يتضمن الامر بالضد لا أنه نفسه قالوا لا يتم المطلوب من النهى الا بأحد أضداده كما لا يتم المطلوب من الامر الا بترك جميع اضداده فيجب وتقريره قدم الجواب أما أولا فبالالزام الفظيع وهو لزوم وجوب الزنا لانه ترك اللواط وبالعكس وأما ثانيا فبالالزام بأن لا مباح حينئذ كما مر (قال والفار من الطرد اما لان النهى طلب نفى واما للالزام الفظيع واما لان أمر الايجاب يستلزم الذم على الترك وهو فعل فاستلزم كما تقدم والنهى طلب كف عن فعل فلم يستلزم الامر لانه طلب فعل لا كف واما لابطال المباح) أقول الذين فروا من طرد الحكم فى النهى واقتصروا عليه فى الامر فانما لم يقولوا بأن النهى عن الشئ أمر بضده لاحد أمور أربعة اما لان مذهبهم أن النهى طلب نفى الفعل لا طلب الكف عنه

و يمكن الجواب بأن المراد بالواجب أعم من المعين والمخير فيلزم ان يكون كل من الزنا واللواطة واجبا مخيرا مثابا عليه اذا ترك أحدهما الى الآخر على قصد الامتثال والاتيان بالواجب و يلزم أن يكون كل مباح متعلقا للوجوب المخير وهو المعنى بنفى المباح وأما اعتراضه بأنه لا جهة للتخصيص بل يرد الالزام الفظيع بحرمة الواجبات ونفى المباح على القول بكون الامر بالشئ متضمنا للنهى عن الضد فليس بوارد لان الامر بالشئ انما يستلزم ترك اضداده عند الاتيان به لا فى جميع الاوقات فالامر بالصلاة مستلزم منع الواجبات والمباحات المضادة له لا مطلقا بل فى حال أداء الصلاة وهذا لا يستلزم تحريمها ليلزم حرمة الحج مثلا ونفى المباح بخلاف النهى فانه يستغرق الاوقات ولهذا جعل الالزام الفظيع أحد أسباب الفرار من الطرد وكذا نفى المباح وتحقيقه أن الزام الشئ فى وقت ما يستلزم كونه واجبا مأمورا به والنهى عنه فى وقت ما لا يستلزم كونه حراما منهيا عنه بل ربما يكون واجبا أو مباحا كالحج والاكل الممنوعين فى الصلاة وبهذا سقط اعتراضه على جعل الامرين سببا للفرار من الطرد بأنه يلزم على القول بكون الامر بالشئ نهيا عن ضده على الامرين أو متضمنا له نفى المباح وحرمة مثل الصلاة والحج له وحاصله أنه كما ان النهى يستلزم وجوب المحرمات والمباحات المضادة للمنهى عنه كذلك يستلزم الامر حرمة الواجبات المضادة للمأمور به والفار لم يتنبه لذلك (قوله لم يقولوا بأن النهى عن الشئ أمر بضده) أى لا بطريق كونه عينه ولا بطريق تضمنه اياه

(قوله فلا يكون أمرا بالضد) ولا متضمنا له لان الامر طلب فعل غير كف وطلب النفي والعدم لا هو ولا متضمنه بخلاف الامر فانه طلب الفعل مع المنع عن الترك فيتضمن النهي الذي هو طلب الترك بل ربما يكون طلب الفعل طلب ترك اضداده أو متضمنا له نعم قد يمتنع أن طلب النفي لا يستلزم طلب فعل هو احد اضداد المنهي عنه اذ لا يتصور ترك الفعل من غير اشتغال بفعل ما من حركة أو سكون ولهذا لا يصح لا تفعل شيأ ما لكونه تكليفا بالمحال وأما ما يقال من أن النهي على تقدير كونه طلب نفي الفعل لا يكون أمرا بالضد لان النفي المحض لا ضد له فغلط لان المراد ضد الفعل المطلوب نفيه لا ضد النفي وهو ظاهر (قوله وهو) أى الترك فعل لانه المقدور والذي يذم عليه دون النفي الصرف (فاستلزم) أى أمر الايجاب النهي عن فعل ينافي المأمور به هو ترك المأمور به اذ لا يذم بما لم ينه عنه لانه معناه كما سبق ولا نعني بضد الفعل الا فعلا ينافيه والحاصل ان الامر طلب فعل غير كف مع المنع عن تركه والذم عليه وهو حقيقة النهي عن الترك الذي هو ضد المأمور به والنهي طلب كف عن فعل مع المنع عن الاتيان به والذم عليه وليس في هذا طلب فعل غير كف مضاد للمنهي عنه فما يقال ان الامر طلب فعل غير كف والنهي طلب فعل هو كف وكما لا يمكن استلزام الثاني الاول لا يمكن استلزام الاول الثاني فلا يكون الامر بالشئ مستلزما للنهي عن ضده فليس بشئ لان أمر الايجاب ليس مجرد طلب فعل غير كف بل مع المنع عن تركه (قوله بخلاف أمر الندب) فانه لا ذم فيه على الترك ولا يظهر سبب آخر يوجب الحكم لاستلزامه النهي عن ضد المندوب فيخص الحكم بأمر الايجاب حتى يظهر دليل الاشتراك واعترض العلامة بأن القائل باستلزامه النهي عن الضد لا يدعي نهي التحريم بل نهي الكراهة فلا يضره عدم الذم على الترك وظاهر أن ندب الشئ يستلزم كراهة تركه وهو فعل مضاد له منهي عنه نهي الكراهة ولا خفاء في أنه حينئذ يرجع النزاع لفظيا كما سبق وأما ما يقال ان الفعل اذا كان مندوبا كان ضده الملزوم لتركه مرجوحا وترك المرجوح مطلوب فيجوز أن يكون ضدا لفعل المندوب منهيا عنه فيكون أمر الندب مستلزما للنهي وذلك عن ضده فلا يخفى فساده (قوله واللزوم) عطف على محذوف كأنه قال للاول الامرين الاخيرين وهو كذا واللزوم ابطال المباح تقرير العلامة ومن تبعه ان ليس المراد ان أمر الايجاب يستلزم ابطال المباح بخلاف أمر الندب اذ الاول يستلزم حرمته والثاني كراهته فيستلزمان ابطاله بل المراد أن ابطال المباح خلاف الاصل فالتزم في أمر الايجاب الذي هو أقل من أمر الندب تعليلا لمخالفة الاصل ولا تعارض بأن اضداد الواجبات أكثر لانه ممنوع وفي بعض الشروح أن الموجب لابطال المباح لزوم المنع من ترك ما هو ضد للمنهي عنه وفي أمر الندب ليس كذلك ولما كان فساد هذا الكلام سيما كلام العلامة في غاية الوضوح نبه الشارح المحقق لقوة رأيه واستقامة فكره بيانا ترتضيه العقول وان افترعن ضعف فن الاصول وحاصله ان أوامر الندب تستغرق الاوقات فلو استلزمت كراهة اضداد المندوبات بطل بالكلية المباحات المضادة لها بخلاف أوامر الايجاب فانها انما تمنع المباحات المضادة للواجبات في وقت لزوم الاداء خاصة وتبقى في غير ذلك الوقت مباحة فلا ينتفي المباح بالكلية (قوله حصول الامتثال به) لا خفاء في أن الاجزاء صفة الفعل المأمور به بخلاف الامتثال أو سقوط القضاء فلا يكون هو اياه فزاد لفظ به ليصح ويصير المعنى أن كون الفعل مجزئا حصول الامتثال به أو سقوط القضاء به واذا اعتبر ما في المتن هو اسقاط القضاء لم يحتج في الثاني الى هذا التقرير

الذي هو ضده كما هو مذهب أبي هاشم فلا يكون أمرا بالضد واما فرارا من الالزام الفظيع في أمر الزنا واللواط واما لان أمر الايجاب يستلزم الذم على الترك وهو فعل فاستلزم النهي عن فعل ينافي المأمور به وهو معنى الضد كما تقدم واما النهي فهو طلب كف عن فعل يذم فاعله فلم يكن مستلزما للامر لانه طلب فعل غير كف وهذا طلب فعل هو كف واما للزوم ابطال المباح وكونه واجبا كما هو مذهب الكعبي (قال والمخصص الوجوب للامرين الاخيرين) أقول الذين خصصوا الحكم بأمر الوجوب دون الندب فللامرين الاخيرين وهو أن أمر الوجوب يستلزم الذم على الترك فيستلزم النهي كما تقدم بخلاف أمر الندب وللزوم ابطال المباح اذ ما من وقت الا ويندب فيه فعل فان استغراق الاوقات بالمندوبات مندوب بخلاف الواجب فانه لا يستغرق الاوقات فيكون الفعل في غير وقت لزوم أداء الواجب مباحا ولا يلزم نفي المباح قال ﴿مسئلة الاجزاء الامتثال فالاتيان بالمأمور به على وجهه يحققه اتفاقا وقيل الاجزاء اسقاط القضاء فيستلزمه وقال عبد الجبار لا يستلزمه لنا لو لم يستلزم لم يعلم امتثال وأيضا فان القضاء استدراك لما فات من الاداء فيكون تحصيلا للحاصل قالوا لو كان لكان المصلي بظن الطهارة آثما أو ساقطا عنه القضاء اذا تبين الحدث وأجيب بالسقوط للخلاف وبأن الواجب مثله بأمر آخر عند التبين واتمام الحج الفاسد واضح) أقول الاتيان بالمأمور به على وجهه أى كما أمر به الشارع هل يوجب الاجزاء اعلم أن الاجزاء يفسر بتفسيرين أحدهما حصول الامتثال به والآخر سقوط القضاء به فان فسر بحصول الامتثال به فلا شك أن اتيان المأمور به على وجهه يحققه

وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك وان فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه والمختار انه يستلزمه وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه قال في المنتهى ان أراد انه لا يمتنع أن يرد أمر بعده بمثله فسلم ويرجع النزاع في تسميته قضاء وان أراد انه لا يدل على سقوطه فساقط لنا لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال أبدا واللازم منتف أما الملازمة فلأنه حينئذ يجوز أن يأتي بالمأمور به ولا يسقط عنه بل يجب عليه فعله مرة أخرى قضاء وكذلك القضاء اذا فعله لم يسقط كذلك وأما انتفاء اللازم فمعلوم قطعا واتفاقا وأيضا ان القضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الاداء والفرض انه قد جاء بالمأمور به على وجهه ولم يفت شيء وحصل المطلوب بتمامه فلو أتى به استدراكا لكان تحصيل الحاصل قالوا أولا لو كان مسقطا للقضاء لكان المصلي بظن الطهارة اذا تبين كونه محدثا اما آثما أو ساقطا عنه القضاء واللازم منتف أما الاولى فلأنه ان أمر بصلاة بيقين الطهارة ولم يفعل كان آثما وان أمر بصلاة بظن الطهارة فقد أتى بها على وجهها والمفروض انه يسقط القضاء فكان ساقطا عنه القضاء وأما الثانية فبالاتفاق الجواب أما أولا فيمنع انتفاء اللازم بل نقول بأحد شقيه وهو سقوط القضاء عنه فلا يصلي مثلها الان المسئلة مختلف فيها قلنا المنع الى أن يثبت وأما ثانيا فلأن المأمور به صلاة بظن الطهارة واذا تبين خلافه وجب مثله بأمر آخر فهذا واجب مستأنف والاول قد سقط ولا يقضى وتسمية الثاني قضاء مجاز لانه مثل الاول قالوا ثانيا لو كان مسقطا للقضاء لكان اتمام الحج الفاسد مسقطا للقضاء ولا يسقط باتفاق والجواب واضح مما قلناه وهو ان الذي قد وجب قضاء ما فسد واتمامه فعل آخر أوجب بأمر آخر والاتمام لم يجب قضاؤه فما فعل سقط قضاؤه والذي يجب قضاؤه لم يفعل قال

❁ مسئلة صيغة الامر بعد الحظر للاباحة على الاكثر لنا غلبتها شرعا واذا حللتم فاذا قضيت الصلاة قالوا لو كان مانعا لمنع من التصريح وأجيب بأن التصريح قد يكون بخلاف الظاهر) أقول من قال بأن صيغة الامر للوجوب اختلفوا فيها اذا وردت بعد الحظر فالاكثر على أنها للاباحة وقيل للوجوب ولا أثر لتقدم النهي وتوقف امام الحرمين وقيل اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي كان كما قبل النهي وهو غير بعيد لنا غلبته في الاباحة في عرف الشارع فيقدم على الوجوب الذي عليه اللغة وذلك لان الاباحة هي السابقة الى الفهم في نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلاة فانتشروا كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي ألا فادخروها قالوا لو كان وروده بعد النهي مانعا من الوجوب لامتنع بعد التصريح بالوجوب ولا يمتنع اذ لو قال حرمت عليك ذلك ثم قال أوجبته عليك لم يلزم منه محال وكما يمكن الانتقال من الحرمة الى الاباحة يمكن الانتقال منه الى الايجاب فقد ثبت أنه غير مانع وصيغة الامر مقتضية فوجب حمله على الوجوب عملا بالمقتضى السالم

(قوله والمختار انه) أي اتيان المأمور به (يستلزمه) أي الاجزاء المفسر بسقوط القضاء (قوله فساقط) لا يخفى ما فيه من لطف الايهام أي فكلام ساقط أو فالقضاء ساقط قطعا فيكون كلامه باطلا (قوله لم يعلم امتثال أبدا) يعني بالامتثال الخروج عن العهدة بحيث لا يبقى عليه تكليف بذلك الفعل اذ لو أريد به الاتيان بالمأمور به على وجهه لم تصح الملازمة أصلا بل لم يكن للكلام معنى وعلى هذا لا يرد ما يقال ان تحقق الامتثال لا ينافي توجه التكليف ووجوب الفعل عليه قضاء كصلاة فاقد الطهورين نعم يمكن منع الاتفاق والقطع بانتفاء اللازم فان مذهب عبد الجبار هو أنه قد أدى الواجب وأتى بالمأمور به ومع ذلك يحتمل عدم خروجه عن العهدة قال لا يمتنع عندنا أن يأمر الحكيم ويقول اذا فعلته أثبت عليه وأديت الواجب ويلزمه القضاء مع ذلك وهذا مشعر بأن ليس النزاع في الخروج عن عهدة الواجب بهذا الامر بل في أنه هل يصير بحيث لا يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل (قوله بأمر آخر) ولا خفاء في أن المأتي به ثانيا لا يكون نفس المأتي به أولا بل مثله فلا يكون تحصيلا للحاصل ولا يتم الدليل الثاني على انه قد لا نسلم أن القضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الاداء بل عن الاتيان بمثل ما وجب أولا بطريق اللزوم (قوله فهذا واجب مستأنف) بأمر مجدد وسمي قضاء لمشابهته القضاء في كونه مثل الاداء ولا يخفى ان هذا بعيد اذ لم يعهد للفجر فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فيمكن أن يقال بذلك في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة قطعا قيل الاحسن ان يقال انه مأمور بصلاة بطهارة يقينا أو ظنا لا يتبين خطؤه قلنا فيلزم عند تبين الخطأ ظهور راثمه لتركه المأمور به (قوله والجواب واضح) توجيهه انه ان أريد بالقضاء في قوله لكان اتمام الحج الفاسد مسقطا للقضاء قضاء الحج المأمور به أولا فلا نسلم الملازمة وانما يلزم لو أتى بالمأمور به على وجهه وان أريد قضاء الاتمام فلا نسلم انتفاء اللازم وهو ظاهر وأما ما وقع في الشروح من أن المراد أنه واضح أن لا بد من المماثلة بين الاداء والقضاء وان لا مماثلة بين الحج الفاسد والحج المأتي به في السنة الآتية فلا يكون قضاء له أو واضح أنه ليس قضاء لما كان واجبا عليه في السنة الاولى بل لما فات من مصلحة الحج الخالي عن الفساد أو واضح أنه ليس بقضاء لكونه في وقت الاداء لان وقت الحج جميع العمر أو اتمام الفاسد واضح في كون المأمور به ثانيا ليس بقضاء فلا يخفى ما فيه (قوله فيقدم على الوجوب)

لان الكلام فى أوامر الشرع فعرفه هو المقدّم (قوله فى وقت معين) لان ما لا يعين وقته لم يتصوّر قضاؤه اللهم الا على رأى من يجعل الامر للفور وهو فى التحقيق من قبيل تعيين الوقت (قوله فلو ثبت قضاء) احترازعن مثل الجمعة والخطبة اذ لا قضاء لها بل للظهر (قوله اذ الوجوب أخص) لانه اقتضاء مع المنع من النقيض وفى هذا رد لما فى الشروح من أنه لا معنى للوجوب سوى الاقتضاء والحق أن معنى الاقتضاء دلالته عليه واستفادته منه بوجه من الوجوه (قوله من وجوه الاقتضاء) يريد بالاقتضاء مفهومه اللغوى من أقسام المنطوق والمفهوم لا الاصولى الذى هو أحد أقسام المنطوق على ما سيجىء لان نفيه لا يستلزم نفى الدلالة مطلقا (قوله وللخصم) اعتراض على الوجوه الثلاثة الا أن الاول مدفوع لانا لا ندعى اقتضاء خصوص يوم الجمعة بل القطع بأنه لا تعرض لغير يوم الخميس ولا دلالة (قوله من ضرورة المأمور به) يعنى أن المأمور به فعل يأتى به المكلف فبالضرورة يكون فى الوقت وليس الوقت من ذاتياته حتى يكون أصلا له مؤثرا فى سقوطه وحاصل الجواب ان المأمور به فعل واقع فى ذلك الوقت فايقاعه فى ذلك الوقت مأمور به فعند اختلاله لا يبقى المأمور به وتقرير الشروح ان الوقت ليس من فعل المكلف بل من ضروراته فلا يكون مأمورا به لان الامر لا يتعلق الا بفعل المكلف فاختلاله لا يؤثر فى سقوط المكلف به (قوله لما تقدم) مشعر بأن نسخته ورد بالمنع لما تقدم على أن ما تقدم سند للمنع وفى بعض النسخ وبما تقدم بالواو أى رد بمنع كونه كاصل الدين كيف والتأخير عن وقت الاداء اثم وعن أصل الدين ليس باثم ولان الكلام فى المقيد بوقت لو قدم الفعل عليه لم يعتد به ولا كذلك أصل الدين ولا خفاء فى أن هذا ليس الا سند المنع فالوجه ما اختاره المحقق (قوله انما سمى قضاء) لا خفاء فى أن هذا لا يتأتى على ما سبق من أن القضاء هو الذى فعل بعد وقت الاداء وان الاداء هو الذى فعل فى وقته المقدر له أوّلا من غير اشتراط أن لا يكون استدرا كالمصلحة فاتت (قوله واعلم أن) مبنية لا خفاء فى أنا اذا تعقلنا صوما مخصوصا وقلنا صوم يوم الخميس فقد تعقلنا أمرين وتلفظنا بلفظين فأما ان المأمور به هو هذان الامران أو شئ واحد يصدقان عليه و يعبر عنه باللفظ المركب عنهما مثل صوم الخميس مثلا فختلاف فيه فمن ذهب الى الاول جعل القضاء بالامر الاول لان المأمور به شيآن فاذا انتفى أحدهما بقى الآخر ومن ذهب الى الثانى جعل القضاء بأمر جديد لانه ليس فى الوجود الا شئ واحد فاذا انتفى سقط المأمور به ثم اختلافهم فى هذا الاصل وهو أن المطلق والمقيد بحسب الوجود شيآن أو شئ واحد يصدق عليه المعنيان ناظر الى الاختلاف فى أصل آخر وهو ان تركب الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج أم بمجرد العقل فان قلنا بالاول كان المطلق والمقيد شيئين لانهما بمنزلة الجنس والفصل وان قلنا بالثانى وهو الحق كانا بحسب الوجود شيأ واحدا

عن المعارض والجواب منع الملازمة بأن قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وبأن الظاهر غير مراد اذ قد يكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها قال

﴿ مسئلة القضاء بأمر جديد وبعض الفقهاء بالاول لنا لو وجب به لاقتضاه وصم يوم الخميس لا يقتضى يوم الجمعة وأيضا لو اقتضاه لكان أداء ولكانا سواء قالوا الزمان ظرف فاختلاله لا يؤثر فى السقوط ورد بأن الكلام فى مقيد لو قدم لم يصح قالوا كأجل الدين رد بالمنع وبما تقدم قالوا فيكون اداء قلنا سمى قضاء لانه يجب استدرا كالما فات ﴾ أقول الأمر بفعل فى وقت معين لا يقتضى فعله فيما بعد ذلك الوقت لا أداء ولا قضاء فلو ثبت قضاء فبأمر جديد نحو من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها وقال بعض الفقهاء يجب القضاء بالامر الاول لنا لو وجب القضاء بالامر الاول لكان هو مقتضيا للقضاء واللازم منتف أما الملازمة فبينة اذ الوجوب أخص من الاقتضاء وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم وأما انتفاء اللازم فلانا قاطعون بأن قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضى صوم يوم الجمعة بوجه من وجوه الاقتضاء ولا تعرض له به ولا تناول أصلا ولنا أيضا أنه لو وجب به لاقتضاه ولو اقتضاه لكان أداء وكان بمثابة أن يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة وهو تخيير بينهما والثانى أداء برأسه لا قضاء للاول ولنا أيضا يلزم أن يكونا سواء فلا يعصى بالتأخير وللخصم أن يقول انى ادعى أنه أمر بالصلاة وبايقاعها فى يوم الخميس فلما فات ايقاعها فيه الذى به كمال المأمور به بقى الوجوب مع نقص فيه فلا يلزم اقتضاء خصوص الجمعة ولا كونها أداء ولا كونهما سواء قالوا أولا الزمان ظرف من ضرورة المأمور به غير داخل فى المأمور به فلا يؤثر اختلاله فى سقوطه الجواب أن الكلام فى الفعل المقيد بوقته بحيث لو قدم لم يعتد به كالصلاة والوقت فى مثله داخل فى المأمور به وقيد له والا لجاز التقديم قالوا ثانيا الوقت للمأمور به كالاجل للدين فكما أن الدين لا يسقط بأن لا يؤدى فى أجله ويجب الاداء بعده فكذا المأمور به اذا لم يؤد فى وقته وجب الاداء بعده الجواب لا نسلم كونه كأجل الدين لما تقدم أنه لو قدّم لم يعتد به بخلاف أداء الدين قالوا ثالثا لو وجب بأمر جديد لكان أداء لانه أمر بالفعل بعد الوقت فيكون ما يأتى به فى وقته لا بعده وهو الاداء الجواب انما سمى قضاء لان فيه استدراك مصلحة ما فات أوّلا وحاصله منع الملازمة اذ يشترط فى الاداء أن لا يكون استدرا كالمصلحة فاتت واعلم أن هذه المسئلة

(قوله بالامر بالشئ) سواء كان بلفظ الامر كما في قوله عليه السلام مروهم بالصلاة أو بصيغته كما في قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا وقد سبق الى بعض الاوهام ان المراد هو الاول فقط (قوله لانه أمر لعبد الغير) هذا هو الظاهر ولما صرح في المنتهى بقوله مر عبدك بأن يتجر في مالك ذهب الشارح العلامة الى أن أمر غلام الغير بأن يتجر في مال سيده من غير اجازة من السيد تعد والظاهر انه اراد أن الامر بالظلم ظلم وتعد (قوله ولكان ذلك مناقضا) لانه بمنزلة قولك للعبد أنت مأمور بهذا ولست بمأمور وهذا واجب عليك وليس بواجب وما يقال ان التناقض انما يلزم لو تساوت الدلالتان وليستا كذلك لاختلافهما منطوقا ومفهوما ليس بشئ لانه لا مدخل لذلك في لزوم التناقض غاية ما في الباب أنه يترجح أحدهما بقوة دلالته على أن هذا ليس اختلافا بالمنطوق والمفهوم بل بالذات وبالواسطة (قوله وليس الغرض أمرهما) أى أمر الله وأمر الملك اضافة الى الفاعل أو أمر الرسول وأمر الوزير اضافة الى المفعول بالامر أى بأن يأمر الرسول أو الوزير من قبل نفسه (قوله فالمطلوب الفعل الجزئى) أى الحقيقى لانه المتحقق في الاعيان الممكن لا المستحيل كالضرب الذى لا يكون فيه حركة مثلا وكالضرب الجزئى العقلى الذى هو محض صورة جزئية ذهنية (المطابق للماهية) أى يصدق عليه الضرب صدق الكلى على جزئيته لا الصورة العقلية الجزئية من حيث قيامها بعقل جزئى وبالجملة فردها من الافراد الممكنة لتلك الماهية لا نفس الماهية المشتركة الكلية (قوله تكون مشخصة جزئية) اشارة الى أن المراد الجزئى الحقيقى ليندفع الاعتراض بأن الشئ قد يكون جزئيا وكليا معا كالاجناس والانواع المتوسطة (قوله على طلب الجزئى المقيد) وصف كاشف ومؤكد لا مخصص والمراد التقييد بقيد ما من غير تعيين (قوله واعلم) يشير الى أن مبنى كلام الفريقين على عدم تحقيق معنى الماهية الكلية وعدم التفرقة بين الماهية المطلقة بمعنى عدم اشتراط قيد ما والمطلقة بمعنى اشتراط الاطلاق وعدم التقييد وتحقيقه أن الماهية قد توجد بشرط أن تكون مع بعض العوارض كالانسان بقيد الوحدة ولا يصدق على المتعدد وبالعكس وكالمقيد بهذا الشخص ولا يصدق على فرد آخر وتسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شئ ولا ارتياب في وجودها في الاعيان وقد توجد بشرط التجرد عن جميع العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا شئ ولا خفاء في أنها لا توجد في الاعيان بل في الاذهان وقد توجد لا بشرط أن تكون مقارنة أو مجردة بل مع تجويز أن تقارنها العوارض وان لا تقارنها وتكون مقولا على المجموع حال المقارنة وهي الكلى الطبيعى والماهية لا بشرط شئ والحق وجودها في الاعيان لكن لا من حيث كونها جزئيا من الجزئيات المتحققة على ما هو رأى الاكثرين بل من حيث أنه يوجد شئ تصدق هي عليه وتكون عينه بحسب الخارج وان تغايرا بحسب المفهوم ولهذا زيادة تحقيق أوردناه في

مبنية على أن المقيد هو المطلق والقيد وهما شيئان كما في التعقل والتلفظ أو ما صدقا عليه وهو شئ واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو ينظر الى أن التركيب من الجنس والفصل وتمايزهما في العقل أو في الخارج قال ﴿مسئلة الامر بالامر بالشئ ليس أمرا بالشئ لنا لو كان لكان مر عبدك بكذا تعديا ولكان يناقض قولك للعبد لا تفعل قالوا فهموا ذلك من أمر الله تعالى رسوله ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل قلنا للعلم بأنه مبلغ﴾ أقول امر الآمر المكلف بأن يأمر غيره بشئ ليس أمرا من الآمر لذلك الغير بذلك الشئ مثاله قوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلاة لسبع ولا آمر للصبى من قبل الشارع بالصلاة لنا لو كان الامر بالامر أمرا لكان قولك للغير مر عبدك أن يتجر تعديا لانه أمر لعبد الغير ولكان ذلك مناقضا لقولك للعبد لا تتجر لانه أمر له ونهى واللازم منتف للقطع والاتفاق قالوا فهم ذلك من أمر الله رسوله أن يأمرنا ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا الجواب أن الفهم ثم لقرينة تدل عليه وهو العلم بأنه مبلغ لامر الله وأمر الملك وليس الغرض أمرهما بالامر من قبل نفسه الذى هو محل النزاع قال ﴿مسئلة اذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الممكن المطابق للماهية لا الماهية لنا أن الماهية يستحيل وجودها في الاعيان لما يلزم من تعددها فيكون كليا جزئيا وهو محال قالوا المطلوب مطلق والجزئى مقيد فالمشترك هو المطلوب قلنا يستحيل بما ذكرناه﴾ أقول اذا أمر الآمر بفعل مطلق نحو اضرب من غير تعيين ضرب معين فالمطلوب الفعل الجزئى الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لان الماهية هى المطلوبة لنا أن الماهية الكلية يستحيل وجودها في الاعيان فلا تطلب والا امتنع الامتثال وهو خلاف الاجماع بيان أن الماهية يستحيل وجودها في الاعيان انها لو وجدت لزم تعددها في ضمن الجزئيات فمن حيث انها موجودة تكون مشخصة جزئية ومن حيث انها الماهية الكلية تكون كلية وأنه محال قالوا المطلوب غير مقيد والجزئى مقيد فلا يكون المطلوب هو الجزئى فيكون هو المشترك اذ لا مخرج عنهما الجواب يستحيل طلب المشترك بما ذكرنا من الدليل فوجب حمل الامر على طلب الجزئى المقيد وان كان ظاهرا في المشترك لان القاطع لا يعارضه الظاهر واعلم انك اذا وقفت على الماهية بشرط شئ و بشرط لا شئ ولا بشرط شئ علمت أن المطلوب

موضعه واذا تقرر هذا فنقول يجوز أن يكون المطلق هى الماهية من حيث هى لا بقيد الكلية ولا بقيد الجزئية وان كانت لا تنفك فى الوجود عن أحدهما وهذه لا يستحيل وجودها لان الكلية المنافية للوجود العينى ليست قيدا فيها وشرطا لها بهذا المعنى فلا يلزم أن يكون المطلق هو الجزئى من حيث هو جزئى كما ذكره المصنف ولا المشترك بالمعنى الذى يقابل الجزئى ولا يصدق عليه المطلق كما فهمه الخصم بل المطلق الذى يصدق على المشخص والمتعدد فان قيل الكلية والجزئية متنافيان فعدم اعتبار أحدهما يوجب اعتبار الآخر لئلا يلزم ارتفاع النقيضين قلنا اعتبار عدم النقيضين غير ارتفاعهما واللازم هو الاول والمحال هو الثانى (قوله يرجع الثانى الى الاول) أى يجعله عبارة عنه واشارة اليه بناء على أن أصل اللام هو العهد فالمصنف جعل المانع العادى شاملا للتعريف خلافا للآمدى حيث قال ان كان قابلا للتكرار فان كانت العادة تمنع من تكرره أو كان الثانى منهما معرفا فلا خلاف فى أنه للتأكيد واحترز

بقوله ان كان قابلا للتكرار عن مثل صم هذا اليوم فانه لا خلاف فى كونه للتأكيد ولو بالعطف ولم يتعرض له المصنف لظهوره ولولا ان المانع العادى متعارف فيما يمكن عقلا لكان مثل هذا مندرجا تحته (قوله لان التأسيس أكثرى) يعنى بالنظر الى نفسه وأما فى التكرير فالتأكيد أكثرى كما سيجىء وقد ترجح التأسيس بأنه أصل والتأكيد فرع وبان وضع الكلام للافادة دون الاعادة (قوله التى هى الاصل) صفة براءة الذمة والمراد براءة الذمة عن المرة الثانية وأما مرة واحدة فحاصل على التقديرين ولذا قال الآمدى ان فى العمل بهما تكثير مخالفة الاصل وقوله (الى مخالفة الظاهر) اشارة الى أن مخالفة الاصل مخالفة الظاهر وقال الآمدى هذا معارض بما يلزم فى التأكيد من مخالفة ظاهر الامر من الوجوب والكلام أو الندب أو المشترك بينهما للقطع بأنه ليس ظاهرا فى التأكيد واذا تعارض الترجيحان بقى التأسيس سالما مع ما فيه من الاحتياط لاحتمال الوجوب فى نفس الامر واعترض عليه بأن ترجيح التأسيس معارض بما سبق من ترجيح التأكيد بكون التكرير فيه أكثر نعم لو قيل تعارضت التراجيح فبقى الاحتياط سالما لكان وجها (قوله من تعريف) مثل صل ركعتين وصل الركعتين (أو غيره) مثل اسقنى ماء واسقنى ماء (قوله ووقع التعارض بين العطف) المقتضى للتأسيس والتكرير والمانع العادى الملائم للتأكيد

الماهية من حيث هى هى لا بقيد الجزئية ولا بقيد الكلية ولا يلزم من عدم اعتبار أحدهما اعتبار الآخر وان ذلك غير مستحيل بل موجود فى ضمن الجزئيات وللاطناب فيه فن آخر قال ﴿ مسئلة الامران المتعاقبان بمتماثلين ولا مانع عادة من التكرار من تعريف أو غيره والثانى غير معطوف مثل صل ركعتين صل ركعتين قيل معمول بهما وقيل تأكيد وقيل بالوقف الاول فائدة التأسيس أظهر فكان أولى الثانى كثر فى التأكيد ويلزم من العمل مخالفة براءة الذمة وفى المعطوف العمل أرجح فان رجح التأكيد بعادى قدم الارجح والا فالوقف) أقول اذا تعاقب أمران بمتماثلين فانه يحتمل التأكيد فيكون المطلوب الفعل مرة ويحتمل التأسيس فيكون المطلوب الفعل مكررا اللهم الا اذا وجد مانع عادة من التكرار مثل تعريف يرجع الثانى الى الاول نحو صل ركعتين صل الركعتين أو غير ذلك مثل اسقنى ماء اسقنى ماء فان القرينة وهو دفع الحاجة بمرة واحدة غالبا تمنع تكرار السقى فحينئذ يتعين التأكيد وأما اذا لم يوجد ما يمنع التكرار فاما أن لا يكون الثانى معطوفا على الاول أو يكون فان لم يكن معطوفا فمثل صل ركعتين صل ركعتين فقيل معمول بهما فيجب التكرار وقيل تأكيد فتجب المرة وقيل بالوقف فيهما الاول وهو القائل بانه يعمل بهما قال فائدة التأسيس وهو ايجاب آخر أظهر من فائدة التأكيد وهو نفى وهم التجوز لان التأسيس أكثرى والتأكيد أقلى والحمل على الاظهر أولى الثانى وهو القائل بأنه تأكيد قال كثر التكرير فى التأكيد ما لم يكثر فى التأسيس فيحمل عليه الحاقا للفرد بالاعم الاغلب وأيضا فيلزم من العمل بهما مخالفة براءة الذمة التى هى الاصل بخلاف التأكيد وما لا يفضى الى مخالفة الظاهر أولى مما يفضى اليه أما اذا كان معطوفا فمثل صل ركعتين وصل ركعتين فالعمل بهما أرجح لان ورود التأكيد بواو العطف لم يعهد أو يقل فان رجح فى المعطوف التأكيد بعادى من تعريف أو غيره وقع التعارض بين العطف ومانع التكرار ويصار الى الترجيح فيقدم الارجح وان لم يوجد أرجح بأن يتساويا وجب الوقف قال (النهى اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وما قيل فى حد الامر من مزيف وغيره فقد قيل مقابله فى حد النهى

﴿ مباحث النهى ﴾

(قوله اقتضاء كف) احترز بالكف عن الامر وبقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس قال الشارح العلامة والجواب عن لزوم كون مثل كف عن الزنا نهيا هو ان المراد كف عن فعل هو مأخذ اشتقاق المقتضى وقد سبق للمحقق فى بحث الوجوب والتحريم ما يشير الى اختلافهما باختلاف الحيثيات والاعتبارات وان مثل كف عن الزنا باعتبار الاضافة الى الكف أمر والى الزنا نهى

(قوله من تعريف وغيره) قد عرفت ان ما عدا اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء كله مزيف عند المصنف ومن سبقه فكذا مقابلها فالاربعة مذكورة فى الشرح والثلاثة الباقية خبر عن العقاب على الفعل خبر عن استحقاق العقاب على الفعل ارادة ترك الفعل والاعتراضات ما مر فى باب الامر مثل أن المنهى مشتق من النهى فيجىء الدور وان الخبر يحتمل الصدق والكذب بخلاف النهى فانه يرد التحقير ونحوه والمبلغ والحاكى والأدنى فان أخذ النهى فى تعريف النهى دور وأن فيه تهافتا وأنه يستلزم ترك المنهيات كلها (قوله هل له صيغة) يعنى هل لاقتضاء الكف على سبيل الاستعلاء صيغة تخصه بمعنى أنها لا تستعمل فى غيره (قوله أومشتركة) أى لفظا بين التحريم والكراهة (أو للمشترك) أى موضوعة للقدر المشترك بينهما وهو طلب الكف استعلاء (أوموقوفة) أى متوقف فيها بمعنى لا ندرى أنها لأى معنى وضعت (قوله وفى تقدم الوجوب) قد يتوهم أنه عطف على قوله فى أن حكمها وليس كذلك بل هو ابتداء كلام كما فى المتن والظرف متعلق بقوله نقل الاستاذ والمعنى أن تقدم التحريم على صيغة افعل كان عند البعض قرينة على أنها للاباحة كما سبق من أن القائلين بكون صيغة افعل للوجوب قد اختلفوا فيها اذا وردت بعد الحظر فذهب الاكثرون الى أنها للاباحة وأما فى النهى فنقل الاستاذ اجماع القائلين بكون لا تفعل للتحريم على أنها قبل الايجاب وبعده سواء فى كونها للحظر وان ليس تقدم الايجاب قرينة كونها للاباحة كما قالوا فى الامر بأن صيغته بعد الحظر للاباحة فقوله (ولم يقل) معناه وقال لم يقل أحد (انه) أى النهى بعد الوجوب للاباحة كما قال الاكثرون فى الامر انه بعد الحظر للاباحة وتوقف امام الحرمين فى أنه بعد الايجاب هل للتحريم أولا لقيام احتمال الاباحة ولما كان ظاهر عبارة المتن مشعرا بأن الاستاذ نقل الاجماع على أن تقدم الوجوب قرينة ذهب الشارحون الى أن المعنى أنه قرينة كون النهى الوارد بعده للحظر وأنت خبير بأنه لا معنى لكون تقدم الوجوب قرينة ذلك فالحق ما ذكره المحقق (قوله وأنه يدل على فساد المنهى عنه شرعا) ظاهر الكلام أن هذا أول المذاهب وثانيها أنه يدل عليه لغة وثالثها أنه يدل عليه فى العبادات دون المعاملات وليس كذلك بل أول المذاهب أنه يدل على الفاسد فى الجملة وثانيها أنه لا يدل عليه أصلا وثالثها التفصيل ثم اختلف أصحاب المذهب الاول فى أن دلالته على الفساد من جهة الشرع أو من جهة اللغة واختلف أصحاب المذهب الثانى فى أنه هل يدل على الصحة أم لا على ما سنجىء الاشارة اليه فصارت تفاصيل المذاهب خمسة وفى بعض الشروح أنها ستة لانه اما أن يدل فى العبادات والمعاملات أولا يدل فيهما أو يدل فى العبادات دون المعاملات وعلى كل تقدير فاما شرعا أو لغة وليس بشىء لان عدم الدلالة فيهما لا يكون الا مذهبا واحدا حتى لو فصل الى أنه لا يدل لغة بل شرعا فقط كان أحد المذاهب الباقية وعكسه لا يعقل مذهبا لاحد نعم لو فصل عدم الدلالة على الفساد الى أنه هل يدل على الصحة أم لا وصح تفصيل الدلالة فى العبادات خاصة الى أنها بحسب اللغة أو الشرع كانت المذاهب ستة

والكلام فى صيغته والخلاف فى ظهور الحظر لا الكراهية وبالعكس أو مشتركة أو موقوفة كما تقدم وحكمها التكرار والفور وفى تقدم الوجوب قرينة نقل الاستاذ الاجماع وتوقف الامام وله مسائل مختصة) أقول حد النهى أنه اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء والقيود قد عرفت فائدتها فى الأمر وما قيل فى حد الامر من تعريف وغيره قيل مقابله فى حد النهى مثل أنه القول المقتضى طاعة المنهى بترك المنهى عنه أو قول القائل لمن دونه لا تفعل أو لا تفعل مجردة عن القرائن الصارفة عن النهى أو صيغة لا تفعل بارادات ثلاث وجود اللفظ ودلالته والامتثال والاعتراضات ما مرت هنالك والخلاف فى انه هل له صيغة وفى صيغته أهى ظاهرة فى الحظر دون الكراهية أو بالعكس أو مشتركة أو للمشترك أو موقوفة كما تقدم فى صيغة الامر وتخالف الامر فى أن حكمها التكرار فينسحب حكمها الى جميع الازمان والفور فيجب الانتهاء فى الحال وفى تقدم الوجوب قرينة دالة على انه للاباحة نقل الاستاذ الاجماع على انه للحظر ولم يقل أحد انه للاباحة كما فى الامر وتوقف الامام فيه لقيام الاحتمال فهذه من المسائل المشتركة وللنهى مسائل مختصة لا يوجد مثلها فى الامر وها هى نذكرها قال (مسئلة النهى عن الشىء لعينه يدل على الفساد شرعا لا لغة وقيل لغة وثالثها فى الاجزاء لا السببية لنا أن فساده سلب احكامه وليس فى اللفظ ما يدل عليه لغة قطعا وأما كونه يدل شرعا فلأن العلماء لم يزل يستدلون على الفساد بالنهى فى الربويات والانكحة وغيرها وأيضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة للنهى ومن ثبوته حكمة للصحة واللازم باطل لانهما فى التساوى ومرجوحية النهى يمتنع النهى لخلوه عن الحكمة وفى رجحان النهى يمتنع الصحة لذلك) أقول النهى عن الشىء قد يكون لعينه وقد يكون لصفته وكلامنا الآن فى المنهى عنه لعينه وانه يدل على فساد المنهى عنه شرعا لا لغة وقيل يدل عليه لغة وقيل

يدل على الفساد اذا استعمل فى مقابلة الاجزاء وهو موافقة العبادة للامر أو اسقاطها القضاء لا اذا استعمل فى مقابلة السببية وهو استتباع المعاملة أثرها وذلك أن الصحة وهى مقابله تستعمل فى الامرين لنا أما انه لا يدل على الفساد لغة فلأن فساد الشئ عبارة عن سلب أحكامه وليس فى لفظ النهى ما يدل عليه لغة قطعا ولو قال لا تبع هذا فانك لو فعلت لعاقبتك ولكن يترتب عليه احكامه لم يكن ظاهرا فى التناقض وأما انه تدل على الفساد شرعا فلأن علماء الامصار فى الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهى فى أبواب الربا والانكحة والبيوع وغيرها وأيضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهى ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان فعله كلا فعل فامتنع النهى عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهى مرجوحة فأولى لفوات الزائد من مصلحة الصحة وهى مصلحة خالصة وان كانت راجحة امتنع الصحة لخلوه عن المصلحة أيضا بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهى وأنها مصلحة خالصة (قال اللغة لم يزل العلماء وأجيب بفهمهم شرعا بما تقدم قالوا الامر يقتضى الصحة والنهى نقيضه فيقتضى نقيضها وأجيب بانه لا يقتضيها لغة ولو سلم فلا يلزم اختلاف أحكام المقابلات ولو سلم فانما يلزم أن لا يكون الصحة لا ان يقتضى الفساد النافى لو دل لناقض تصريح الصحة ونهيتك عن الربا لعينه وتملك به يصح وأجيب بالمنع بما سبق) أقول هذه حجج المخالفين فالقائلون بانه يدل على الفساد لغة قالوا أولا ما ذكرنا فى دلالته شرعا وهو قولنا لم يزل العلماء يستدلون بالنهى على الفساد الجواب انه يدل على دلالته على الفساد وأما لغة فلا بل ذلك لفهمهم دلالته شرعا لما تقدم من دليلنا على عدم دلالته لغة قالوا ثانيا الامر يقتضى الصحة لما مر والنهى نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهى مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد والجواب أن الامر يقتضى الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله فى النهى ومرادكم دلالته لغة ومثله ممنوع فى الامر سلمنا ذلك لكن المتقابلات لا يجب اختلاف أحكامها لجواز الاشتراك فى لازم واحد فضلا عن تناقض أحكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضى الصحة انه لا يقتضى الصحة ولا يلزم منه أن يقتضى الفساد فمن أين يلزم فى النهى أن يقتضى الفساد نعم يلزم أن لا يقتضى الصحة ونحن نقول به والنافى لدلالته على الفساد مطلقا لغة وشرعا قال لو دل النهى على الفساد لكان مناقضا للتصريح بصحة

(قوله اذا استعمل) اى الفساد (فى مقابلة الاجزاء) بأن يراد به عدم الاجزاء والاجزاء عند الجمهور موافقة العبادة للامر وعند البعض اسقاط العبادة قضاءها بمعنى الاتيان بها بحيث لا يجب قضاؤها ولا يدل على الفساد ان أريد به ما يقابل السببية أى عدم استتباع المعاملة أثرها أى حكمها وثمرتها المطلوبة منها كالملك للبيع (وذلك) أى كون الفساد مستعملا فى المعنيين لانه مقابل الصحة المستعملة فى الامرين أعنى الاجزاء المفسر بالتفسيرين والسببية المفسرة باستتباع الاثر ولم يزد الشارحون فى شرح قوله وثالثها فى الاجزاء لا السببية على أنه يدل على الفساد فى العبادات لا المعاملات (قوله سلب أحكامه) أى عدم ترتب ثمراته وآثاره عليه وهذا يتناول فساد العبادات والمعاملات لان حكم العبادة حصول الامتثال أو سقوط القضاء (قوله قطعا) مشعر بأن الحكم ضرورى فيكون قوله ولو قال لا تبع الخ تنبيها عليه وان أريد أن هذا الحكم ثابت قطعا فهذا استدلال عليه بمعنى أنه لو دل عليه لغة لكان هذا الكلام تناقضا وليس بتناقض اتفاقا (قوله على الفساد بالنهى) يعنى قد تواتر أنهم كانوا يستدلون على الفساد لا على مجرد التحريم وبالنهى لا بخصوص القرائن فى الربا مثل لا تأكلوا الربا ذروا ما بقى من الربا والانكحة مثل ولا تنكحوا المشركات والبيوع مثل لا تبيعوا الذهب بالذهب الحديث (قوله وهى) أى القدر الزائد من مصلحة الصحة مصلحة خالصة لا معارض لها من جانب الفساد لان التقدير أن حكمة النهى مرجوحة وكذا قوله (وأنها) أى قدر الرجحان من مصلحة النهى مصلحة خالصة لا يعارضها شئ من مصلحة الصحة ففواتها يوجب امتناع الصحة بطريق الاولى فان قيل هذا انما يتم على قاعدة الحسن والقبح العقليين قلنا لا بل مبناه على كون أحكام الشرع على وفق الحكم والمصالح وتصرفات العقلاء بحكم الاستقراء وان لم يكن واجبا (قوله لما تقدم) جعله دليلا على أنهم انما فهموا الدلالة بحسب الشرع دون اللغة فجعله اشارة الى ما سبق من الدليل على عدم الدلالة لغة والشارحون جعلوه دليلا على الدلالة شرعا ففسروه بما سبق من دليله المعقول أعنى حديث تساوى الحكمتين أو تفاوتهما (قوله لما مر) فى بحث الحكم من أن الصحة موافقة أمر الشرع وفى مسئلة الاجزاء من أن الاتيان بالمأمور به على وجهه يحقق الاجزاء أو يستلزمه (قوله سلمنا) أى وجوب تناقض أحكام المتقابلات لكن لا نسلم أنه يستلزم المطلوب أعنى كون النهى مقتضيا للفساد فان حكم الامر هو أنه يقتضى الصحة فنقيضه أنه لا يقتضى الصحة وهو أعم من اقتضاء عدم الصحة أعنى الفساد والأعم لا يستلزم الاخص هذا اذا أريد بأحكامها النسب الايجابية أو السلبية وان أريد مقتضياتها والآثار المترتبة عليها لم يتأت هذا الاخير ولزم الاقتصار على ما تقدم

(قوله لانه يصح) أى لغة وشرعا أن يقول نهيتك عن الربا بالعينه صرح بذلك ليكون من محل النزاع والا فالنهى عن الربا انما هو لوصفه وهو استعماله على الزيادة (قوله بما سبق) يعنى فى مسئلة الامر بعد الحظر حيث قيل لو كان ورود الامر بعد النهى مانعا من الوجوب لامتنع معه التصريح بالوجوب وأجيب بمنع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر لا يمنع التصريح بخلافه بل التصريح يكون قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر الذى يجب الحمل عليه عند التجرد عن القرينة وهذا معنى قوله (الصارف هو) أى ذلك التصريح (عنه) أى عن ذلك الظاهر وفى بعض الشروح ان الظاهر أنه منع لنفى التالى أى لا نسلم صحة أن يقول نهيتك وتملك من غير تناقض لما نبين عن قريب أنهما لا يجتمعان (قوله ونسب ذلك الى محمد بن الحسن) سوق الكلام مشعر باستبعاد هذا الكلام حتى ان بطلانه يكاد يلحق بالضروريات للقطع بأن ليس مدلول لا تبع هذا بذلك سوى طلب الكف عنه وتحريمه اما مع لزوم الفساد أو بدونه وأما كون الصحة مدلوله الضمنى أو الالتزامى فكلا والحنفية يقبلون القضية ويدعون ظهور رلزومها ودلالة النهى عليها والا لم يتحقق الابتلاء ولم يكن للنهى معنى وهذا عندهم من المباحث المشهورة وتقريره أن الافعال اما حسية كالشرب والزنا ونحو ذلك وهو ظاهر واما شرعية وهى التى يكون لها مع وجودها الحسى وجود شرعى بأن اعتبر الشارع لها اركانا وشرائط مخصوصة كالبيع والنكاح ونحوهما والنهى عن الشرعيات يقتضى صحتها ومشروعيتها لئلا يلزم العبث ولا يبطل الابتلاء ونحن نقول انما يلزم ذلك لو كان بطلانها وعدم مشروعيتها قبل هذا النهى وأما اذا كان به فلا لانه يتصور من المكلف الاتيان بحركات وافعال مخصوصة لولا هذا النهى لكانت شرعية نهاها الشارع عن ذلك وأخرجها بهذا النهى عن المشروعية والاجزاء (قوله الجواب أن الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا) فى شرح العلامة ان هذا معارضة فى المقدمة الاستثنائية أو فى نفس الحكم أو نقض اجمالى والحق ان هذا بيان لاختلال نظم الدليل بانه أخذ فى بيان الملازمة الشرعى المعتبر وفى نفى اللازم الشرعى من غير قيد الاعتبار فأوهم ان الشرعى هو المعتبر شرعا فبين المجيب أن ليس كذلك بل الشرعى أعم من المعتبر شرعا وحينئذ ان أريد أنه لو لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا أصلا فالملازمة ممنوعة لان الشرعى أعم من الصحيح وان أريد انه لم يكن شرعيا معتبرا فانتفاء اللازم ممنوع وهو ظاهر (قوله ثم يلزم) أى لو كان الشرعى هو المعتبر شرعا لزم كون شرائط الافعال الشرعية أركانا لها لان المعتبرة شرعا هى المقرونة بجميع الشرائط أى المستجمعة لها وقد يمنع اللزوم بأن المعتبر هو المقيد لا المجموع (قوله لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا عنه) أى عن المكلف بمعنى أنه لا يتصور له وجود شرعى وهو معنى الصحة فلا يمنع المكلف عنه (قوله كما ذكرناه) أى فى الكتب الكلامية حيث قيل تأثير المؤثر وايجاده الاثر ان كان حال وجوده لزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان حال عدمه لزم جمع النقيضين مع أنه حيث لا أثر ولا تأثير فأجيب بأنه حال وجوده الذى بهذا الايجاد والمحال ايجاد ما وجد سابقا بغير هذا الايجاد وهذا ما قاله فى المنتهى واجيب بأنه انما امتنع للنهى فلم يمنع الممتنع

بصحة المنهى عنه واللازم منتف لانه يصح أن تقول نهيتك عن الربا بالعينه ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك الجواب منع الملازمة بما سبق أن الظهور لا يمنع التصريح بنقيضه الصارف هو عنه (قال القائل يدل على الصحة لو لم يدل لكان المنهى عنه غير الشرعى والشرعى الصحيح كصوم يوم النحر والصلاة فى الاوقات المكروهة وأجيب بأن الشرعى ليس معناه المعتبر لقوله صلى الله عليه وسلم دعى الصلاة ولزوم دخول الوضوء وغيره فى مسمى الصلاة قالوا لو كان ممتنعا لم يمنع وأجيب بأن المنع للنهى وبالنقض بمثل ولا تنكحوا ودعى الصلاة قولهم نحمله على اللغوى يوقعهم فى مخالفة أن الممتنع لا يمنع ثم هو متعذر فى الحائض) أقول ان قوما ممن قال بأن النهى لا يدل على الفساد لم يقتصر على ذلك حتى قال انه يدل على الصحة ونسب ذلك الى محمد بن الحسن قالوا أولا لو لم يدل على الصحة لكان المنهى عنه غير الشرعى واللازم منتف أما الملازمة فلان المنهى عنه اذا لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا معتبرا لان الشرعى المعتبر هو الصحيح وأما انتفاء اللازم فلانا نعلم أن المنهى عنه فى صوم يوم النحر والصلاة فى الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء الجواب أن الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة صحت أم لا كما تقول صلاة صحيحة وصلاة فاسدة ويدل عليه قوله دعى الصلاة أيام اقرائك وصلاة الحائض لا تصح اتفاقا ثم يلزم أن يكون الوضوء وغيره من شرائط الصلاة داخلا فى مفهوم الصلاة لان الصلاة المعتبرة هى المقرونة بالشروط وذلك باطل بالاتفاق على انها شرائط الصلاة لا أركانها قالوا ثانيا لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا عنه فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع لا يفيد والجواب أولا انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كما ذكرناه فى تحصيل الحاصل انه اذا كان الحاصل بهذا التحصيل لم يمتنع وثانيا بانه منقوض بمثل ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ولا يدل على الصحة بالاجماع وكذا قوله دعى الصلاة أيام اقرائك

(قوله فنحمله) أى كلا من النكاح والصلاة فى الآية والحديث على اللغوى فلا يكون فعلا شرعيا بل حسيا ونحن انما نقول بلزوم الصحة فى الافعال الشرعية اذ لا معنى للصحة والفساد فى الحسيات ولا امتناع فيها بواسطة نهى الشارع فلا يكون الدليل قائما وتمام تحقيقه فى أصول الحنفية (قوله واما المنهى عنه لوصفه) قال الشارح العلامة هو أن ينهى عن الشئ مقيدا بصفة نحو ولا تصل كذا ولا تبع كذا وحاصله ما ينهى عن وصفه لا ما يكون الوصف علة للنهى على ما تشعر به عبارتهم وهذا يخالف المنهى عنه لغيره لانه الذى نهى فيه عن أمر يقارنه نحو الصلاة فى الارض المغصوبة فان النهى عنها الشغل حيز الغير الذى هو المنهى عنه لعينه والخلاف المشهور ههنا هو أن الشارع اذا أوجب الصوم وحرم ايقاعه فى يوم النحر فتعلق التحريم عند أبى حنيفة رحمه الله هو ايقاع الصوم فيه الذى هو وصف المنهى عنه لا نفسه فلا يضاد وجوب أصله لتغاير المتعلقين وعند الشافعى رحمه الله يضاد وجوب أصله لان تحريم ايقاع الصوم فى اليوم تحريم للصوم وكلام المصنف سيما فى المنهى (٩٨) صريح فى أن الخلاف ههنا كالخلاف فى المنهى عنه لعينه والله أعلم (قوله لأنه) أى النهى عن الوصف (يضاده) أى وجوب الاصل عقلا كان الانسب أن يقول قطعا لانه المقابل للظاهر (والاورد عليه) أى على ماذكره الشافعى (نهى الكراهة) كالصلاة فى الاماكن المكروهة مع أنها تقع عن الواجب وأما اذا أراد أنه يضاده ظاهرا لم يرد ذلك لان الظاهر قد يندفع بمعارض أقوى وهو الاجماع على أن ما نهى نهى الكراهة فأصله واجب وقد يعتذر بأن كلام الشافعى فيما اذا كان النهى لوصف ونهى الكراهة ليس كذلك بل هو لأمر مجاور وبينهما فرق وأما الحنفية فيفرقون بين المنهى عنه لذاته ولجزئه ولوصف لازم ولوصف مجاور ويحكمون فى البعض بالصحة وفى البعض بالفساد فى الاصل أو فى الوصف ولهم فى ذلك فروق وتدقيقات تطلب من أصولهم (قوله بنهى الرسول) نهيت شرح لقوله فى المتن بنحوه وقوله (وأيضا ما تقدم) شرح لقوله وبما تقدم اشعارا بأنه ليس عطفا على نحوه كما هو الظاهر بل على ما قبله أى ويحتج أيضا بما تقدم وهو أنه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهى ومن ثبوته حكمة تدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا فامتنع النهى لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهى مرجوحة فأولى بالامتناع وان كانت راجحة امتنع الصحة لخلوها عن المصلحة (قوله كامر) أى فى المنهى عنه لعينه فكما جاز أن يقول نهيتك عن الربا لعينه لكن لو فعلت ملكت فكذا نهيتك عن الربا لاشتماله على الزيادة ولو فعلت ملكت ونهيتك عن الصلاة فى وقت كذا أو مكان كذا ولو صليت صحت (قوله صرف النهى عنه) أى عما خولف فيه يعنى ذات المنهى عنه وأصله الى وصفه فصار الفاسد هو الوصف لا الاصل وان كان الظاهر عند التجرد عن القرائن فساد الاصل وما ذكره العلامة من أن الدليل صرف النهى عن الوصف الى أمر خارج فبعيد جدا

فان قيل فنحمله ههنا على اللغوى فلا يلزم الصحة قلنا دليلكم قائم فى اللغوى وهو انه حينئذ يمتنع منهم اللغوى وقد منعوا عنه فيوقعهم ذلك فى مخالفة ما قالوا من أن الممتنع لا يمنع عنه ثم حمله على اللغوى وان أمكن فى نكاح منكوحات الآباء فانه متعذر فى صلاة الحائض فان اللغوى وهو الدعاء غير ممنوع عنه اتفاقا قال ﴿مسئلة النهى عن الشئ لوصفه كذلك خلافا للاكثر وقال الشافعى يضاد وجوب أصله يعنى ظاهرا والاورد نهى الكراهة وقال أبو حنيفة رحمه الله يدل على فساد الوصف لانه المنهى عنه لنا استدلال العلماء على تحريم صوم يوم العيد بنحوه وبما تقدم من المعنى قالوا لو دل لناقض تصريح الصحة وطلاق الحائض وذبح ملك الغير معتبر وأجيب بأنه ظاهر فيه وما خولف فبدليل صرف النهى عنه﴾ أقول ما ذكرناه هو المنهى عنه لعينه وأما المنهى عنه لوصفه مثل عقد الربا حرام لاشتماله على الزيادة فهو كذلك أى يدل على الفساد خلافا للاكثر وقال الشافعى النهى عن الوصف يضاد وجوب أصله ومعنى قول الشافعى رضى الله عنه أنه ظاهر فى عدم وجوب أصله فيضاد وجوب الاصل ظاهرا لا أنه يضاده عقلا والاورد عليه نهى الكراهة ولزم أن لا يجامع وجوب أصله لان نسبة الكراهة والتحريم الى الوجوب فى التضاد سواء فلو لم يجامع أحدهما لم يجامع الآخر وذلك يوجب أن لا يتأدى الواجب بالصلاة والصوم المكروهين وانه باطل اجماعا وقال ابو حنيفة رضى الله عنه يدل على فساد الوصف ولا يدل على فساد أصله وهو المنهى عنه لوصفه حتى لو طرح الزيادة عاد عقد الربا صحيحا لنا استدلال العلماء على فساد صوم يوم العيد بنهى الرسول عنه وليس ذلك نهيا عنه لانه صوم بل لانه فى يوم العيد وانه وصف وأيضا ما تقدم من المعنى وهو التقسيم فى مصلحة النهى والصحة وأنهما متساويان أولا الخ قالوا لو دل النهى عن الشئ لوصفه على الفساد لناقض النهى التصريح بالصحة ولا تناقض كامر وأيضا وجب أن لا يعتبر طلاق الحائض ولا ذبح ملك الغير لحرمته اجماعا وهما معتبران والجواب انه ظاهر فى الفساد وقد علمت أنه يجوز التصريح بخلاف الظاهر وانه يجوز مخالفة الظاهر للدليل فلعل ما ذكرتم من الصور خولف فيه الظاهر لدليل صرف النهى عنه الى وصفه قال ﴿مسئلة النهى يقتضى الدوام ظاهرا لنا استدلال العلماء مع اختلاف الاوقات قالوا

(قوله وقد خالف فى ذلك شذوذ) حيث ذهبوا الى أنه لمطلق طلب الكف من غير دلالة على الدوام والمرة كما فى الامر احتجاجا بانه قد يستعمل فى كل منهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فهو للقدر المشترك فلا يرد عليهم ماقيل لو كان للمرة لكان حمله على الدوام فى النهى عن الزنا وشرب الخمر ونحو ذلك مجازا والاصل عدمه (قوله لما انفك عنه) أى النهى عن الدوام وقيل بالعكس (قوله ألا ترى انه عام) توضيح لكونه للدوام المطلق عند التجرد عن القرائن وذلك أنه لما قيد بوقت الحيض على الاطلاق أفاد عموم تلك الاوقات التى هى بمنزلة عموم جميع الاوقات فى المطلق على الاطلاق

مباحث العام والخاص

(قوله احترازا عن خروج المشترك) اذ لولا هذا القيد لما صدق الخبر على لفظ العين المتناول لجميع افراد الباصرة مع أنه عام والزم فى عمومه استغراقه لجميع افراد معانيه المتعددة وهذا معنى قول الامام فى المحصول ان قولنا بوضع واحد احترازا عن المشترك والذى له حقيقة ومجاز فان عمومه لا يقتضى أن يتناول مفهوميه معا ومن ترك هذا القيد فكانه نظر الى أن ما يصلح له المشترك بحسب اطلاق واحد ليس هو جميع افراد المفهومين بل افراد مفهوم واحد ووجه ورود الاعتراضين أنه ان أريد بصلوحه للجميع أن يكون الجميع جزئيات مفهومه لم يصدق على مثل الرجال والمسلمين المتناول لكل فرد فرد وان أريد أن تكون أجزاءه لم يصدق على مثل الرجل ولا رجل ونحو ذلك مما الجميع من جزئياته لا اجزائه فتعين أن يراد الاعم فيصدق على مثل العشرة والمائة من أسماء الافراد ومثل ضرب زيد عمرا من الجمل المذكور فيها ماهو أجزاؤها من الفعل والفاعل والمفعول ولا يتم جواب المحقق عن الاول بأن العشرة لا تتناول جميع ما تصلح له وهى العشرات وعن الثانى بأن الجملة يعنى مثل ضرب زيد عمرا لا تصلح لما تناولته من معانى أجزائها اذ لا تطلق عليها اصلا يعنى قد انتفى فى الاول قيد التناول وفى الثانى قيد الصلوح ويمكن أن يقال المراد صلوح اسم الكلى للجزئيات وعموم مثل الرجال والمسلمين انما هو باعتبار تناوله للجماعات دون الآحاد وحينئذ يتم الجواب ومن الشارحين من لم يقف على مراد المعترض فأجاب بأن مثل ضرب زيد عمرا ان تناول جميع افراد ضرب زيد عمرا فعام وان لم يتناول فغير داخل فى التعريف وقد تقرر الاعتراض ويقال ان أريد صلوح الكلى للجزئيات خرج مثل الرجال والمسلمين أو الكل للاجزاء خرج مثل الرجل ولا رجل أو أحدهما دخل مثل العشرة وضرب زيد عمرا أو كلاهما خرج عموم البسائط باعتبار تناولها الجزئيات مثل النقطة والوحدة وفيما ذكرنا ما يشير الى دفعه ثم ههنا بحث آخر وهو أن المعترض لما حمل الصلوح على المعنى الاعم فلا وجه لتخصيص الاعتراض بمثل العشرة والمائة بل يرد مثل زيد ورجل وسائر ماهو موضوع للمعانى المركبة وان خصصه بجميع ما يصلح له من الاجزاء المتشابهة فى الاسم والحد كاحد العشرة بخلاف اعضاء زيد على ما فهمه البعض فلا وجه للاعتراض بمثل ضرب زيد عمرا وفى هذا المقام زيادة ابحاث تطلب من شرح التنقيح (قوله وهو معنى الاستغراق) اشارة الى أن المراد معناه اللغوى فلا يرد اعتراض الآمدى بأنه يرادف العموم فلا يصح تعريفه به اذ المقصود تعريف الحقيقة لا شرح الاسم

نهيت الحائض عن الصلاة والصوم قلنا لانه تعبد) أقول النهى يقتضى دوام ترك المنهى عنه عند المحققين اقتضاء ظاهرا فيحمل عليه الا اذا صرف عنه دليل وقد خالف فى ذلك شذوذ لنا لم يزل العلماء يستدلون بالنهى على الترك مع اختلاف الاوقات ولا يخصصونه بوقت دون وقت ولولا انه للدوام لما صح ذلك قالوا لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض نهيت عن الصلاة والصوم ولا دوام الجواب أن كلا منافى النهى المطلق وهذا مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره ألا ترى أنه عام لجميع أوقات الحيض (قال العام والخاص أبو الحسين العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس بمانع لان نحو عشرة ونحو ضرب زيد عمرا يدخل فيه الغزالى اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا وليس بجامع لخروج المعدوم والمستحيل لان مدلولهما ليس بشئ والموصولات لانها ليست بلفظ واحد ولا مانع لان كل مثنى يدخل فيه ولان كل معهود ونكرة يدخل فيه وقد يلتزم هذين والاولى ما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله اشتركت فيه ليخرج نحو عشرة ومطلقا ليخرج المعهودون وضربة ليخرج نحو رجل والخاص بخلافه) أقول من أقسام المتن العام والخاص فتكلم فيهما وبدأ بحد العام قال أبو الحسين البصرى العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد بعض المتأخرين بوضع واحد احترازا عن خروج المشترك اذا استغرق جميع افراد معنى واحد واعترض عليه بانه ليس بمانع لان نحو عشرة ومائة يدخل فيه وكذلك ضرب زيد عمرا لانه يستغرق ما يصلح له اذ لا يخرج عنه شئ من المتعدد والذى يمكن أن يفيده وهو معنى الاستغراق مع انه ليس بعام ولا يخفى عليك أن ما يصلح له عشرة جميع العشرات لا ما يتضمنه من الآحاد وعشرة لا يستغرقها انما يتناولها تناول صلوحية على البدل والجملة لا تصلح لمعانى أجزائها وقال الغزالى العام اللفظ الواحد

(قوله وفوائد القيود ظاهرة) فان اللفظ بمنزلة الجنس مع الاشعار بأن العموم من عوارض الالفاظ خاصة واحترز بالواحد عن مثل ضرب زيد عمرا ومثل زيد قائم وسائر المركبات الدالة على معانى مفرداتها وبقوله من جهة واحدة عن المشترك كالعين مثلا فانه يدل على الباصرة من جهة وضعه لها واستعماله فيها وعلى الجارية من جهة الوضع لها والاستعمال فيها وقيل عن مثل رجل فانه يدل على كل واحد على سبيل البدلية لكن من جهات أى اطلاقات متعددة وبقوله (على شيئين) عن مثل زيد ورجل مما مدلوله شئ واحد وقوله (فصاعدا) ليدخل فيه العام المستغرق مثل الرجال والمسلمين ولا رجل اذ المتبادر الى الفهم من قولنا شيئين أن مدلوله لا يكون فوق الاثنين (قوله وهو) أى المعنى المتنازع فيه هو أن المعدوم حال العدم هل له تقرر وثبوت فى الخارج وهل الثبوت أعم من الوجود وأما أنه هل يطلق عليه لفظ الشئ فبحث لغوى مرجعه الى اللغة وقد صح عن سيبويه واضرابه أن الشئ اسم لما يصلح أن يعلم ويخبر عنه (قوله كل مثنى) مبناه على أن الشئ يتناول المعدوم والمستحيل كما هو مقتضى تعريفه والا فلا يصدق على مثل المعدومين والمستحيلين وكذا الكلام فى كل جمع لمعهود أولنكرة (قوله يلتزم هذين) فسره المحقق بدخول جمع المعهود وجمع النكرة وجمهور الشارحين بدخول كل مثنى ودخول كل جمع لمعهود أونكرة ولا خفاء فى أنه أقرب وأنسب (قوله أو المراد) يعنى لو سلم أن العام هو الموصول مع الصلة لا الموصول وحده فالمراد بوحدة اللفظ أن لا يتعدد بتعدد المعانى كرجل فان أى فرد يراد منه مما يصلح هو له فاللفظ بحاله لا يتغير ولا خفاء فى أن الموصول مع الصلة كذلك فان قولنا الذى فى الدار لا يتغير سواء أريد به زيد أو عمرو أو غيرهما ممن يصدق عليه أنه فى الدار بخلاف مثل زيد قائم وضرب زيد عمرا ولقائل أن يقول ان أريد بالدلالة المطابقة فأمثال هذا لا يدل على شيئين وان أريد به الاعم دخل فى حد العام مثل الانسان والعشرة وسائر الالفاظ التى لها مدلولات تضمنية (قوله وعن الثالث) فى غاية السقوط لان الاعتراض بدخول كل مثنى ليس باعتبار أنه يدل على كل اثنين بل أنه يدل على شيئين وهو ظاهر وأما اذا دل على كل اثنين مثل أكرم كل زوجين ولا تضرب زوجين فلا نزاع فى عمومه وأما جوابه الآخر وهو أن المثنى لا يدل على شيئين فصاعدا بل على شيئين فقط فبناه على أن قولنا بعه بدرهمين فصاعدا معناه الامر بأن يبيعه بما فوق الدرهمين حتى لو باعه بدرهمين لم يكن ممتثلا والحق خلاف ذلك على ما لا يخفى وتحقيقه أنه حال محذوف العامل أى فيذهب الثمن صاعدا بمعنى أنه قد يكون فوق الدرهمين والعام يدل على شيئين ويذهب المدلول صاعدا أى قد يكون فوق الشيئين (قوله وعن الرابع) لا يستقيم عطفه على ما تقدمه بل التقدير والجواب عن الرابع يعلم مما ذكرنا وهو ان تناول جمع المعهود والنكرة تناول احتمال لا تناول دلالة وقد علمت ما فيه وقوله (أو يلتزم) عطف على ناظر الى المعنى اذ لا يستقيم عطفه على يعلم على ما لا يخفى أى يلتزم الغزالى كون الجمع المعهود والنكرة عاما اذ يكفى عنده انتظام جمع من المسميات بل اثنين منها واذ قد مر ذلك مصرحا به فى المتن أيضا كان الاولى أن لا يذكر ههنا (قوله ما دل كالجنس) مع التنبيه على أن العموم لا يخص الالفاظ ويدخل فيه الموصول مع الصلة والمسميات تعم الموجود والمعدوم ويخرج المثنى والمراد المسميات التى يصدق على كل منها ذلك الامر المشترك فيخرج أسماء الاعداد لان دلالتها على الآحاد ليست باعتبار أمر يشترك فيه بمعنى صدقه عليها ويدخل المشترك باعتبار استغراقه لافراد أحد مفهوميه دون افراد المفهومين وكذا المجاز باعتبار افراد نوع ما من العلاقات وفى كلامه اشارة الى أن قوله باعتبار متعلق بقوله دل وكذا قوله ضربة وأن قوله مطلقا قيد لما اشتركت فيه فيخرج جمع المعهود مثل جاءنى رجال فأكرمت الرجال ويشكل بالجموع المضافة مثل علماء البلد فانه أيضا مع قيد التخصيص والجواب أن الامر المشترك فيه هو العالم المضاف الى ذلك البلد وهو فى هذا المعنى مطلق بخلاف الرجال

الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا وفوائد القيود ظاهرة واعترض عليه بانه ليس بجامع ولا مانع أما انه ليس بجامع فلخروج لفظ المعدوم والمستحيل فانه عام ومدلوله ليس بشئ وأيضا الموصولات بصلاتها من العام وليس بلفظ واحد وأما انه ليس بمانع فلان كل مثنى يدخل فى الحد مع انه ليس بعام وأيضا فكل جمع لمعهود أولنكرة يدخل فيه وليس بعام الا أن الغزالى يلتزم هذين ويرى أن جمع المعهود والنكرة عامان فلا يرد عليه وقد يجاب عن الاول بأن المستحيل والمعدوم شئ لغة وان لم يكن شيأ بالمعنى المتنازع فيه فى الكلام وهو كونه متقررا حال العدم وعن الثانى بأن الموصولات هى التى يثبت لها العموم والصلات مبينة لان الموصولات مبهمة لا يعلم انها لماذا هى الا بالصلة أو المراد باللفظ الواحد أن لا يتعدد بتعدد المعانى وعن الثالث بأن المثنى تناوله لكل اثنين تناول احتمال لا تناول دلالة الا بقرينة فلا يكون هو الدال بل معها وأيضا لا يصدق عليه أنه يدل على معنيين فصاعدا اذ لا يصلح لما فوق الاثنين وعن الرابع يعلم مما ذكرنا أو يلتزم كما مر ثم ذكر المصنف أن الاولى أن يقال العام ما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله ما دل كالجنس وقوله على مسميات أخرج نحو زيد وقوله باعتبار أمر اشتركت فيه ليخرج نحو

عشرة

المعهودين فانه لم يرد بهم افراد الرجل المعهود على اطلاقه بل مع خصوصية العهد فليتأمل وأما جمع النكرة فالظاهر أنه داخل وعمومه خلاف ما اختاره وقد يقال المراد مسميات الدال حتى كانه قال مادل على مسمياته أى جميع جزئيات مسماه ورجال ليس كذلك وأنت خبير بأنه لاحاجة حينئذ الى قوله باعتبار أمر اشتركت فيه لان عشرة مثلا لايدل على جميع مسمياته وأنه لايتناول مثل الرجال والمسلمين باعتبار شموله افراد الرجل والمسلم والحاصل أنه ان أريد مسميات على التنكير دخل جموع النكرات باعتبار الدلالة على الآحاد وان لم يدخل باعتبار الدلالة على الجموع لانها ليست ضرورية وان أريد مسميات مادل خرج مثل الرجال والمسلمين باعتبار الآحاد ولزم أن يكون عمومه باعتبار أنه يتناول كلا من الجموع كما هو مذهب البعض لا من الآحاد كما هو الحق ولم يحتج الى قوله باعتبار أمر اشتركت فيه وغاية ما يمكن أن يقال هو أن المراد مسميات ذلك اللفظ لكن وما

عشرة فان العشرة دل على آحاده لا باعتبار أمر اشتركت فيه لان آحاد العشرة أجزاء العشرة لا جزئيات فلا يصدق على واحد واحد أنه عشرة وقوله مطلقا ليخرج المعهود فانه يدل على مسميات باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد خصصه بالمعهودين قوله ضربة أى دفعة واحدة ليخرج نحو رجل وامرأة فانه يدل على مسمياته لادفعة بل دفعات على البدل قال ﴿مسئلة العموم من عوارض الالفاظ حقيقة وأما فى المعانى فثالثها الصحيح كذلك لنا أن العموم حقيقة فى شمول أمر لمتعدد وهو فى المعانى كعموم المطر والخصب ونحوه وكذلك المعنى الكلى لشموله الجزئيات ومن ثمة قيل العام ما لايمنع تصوره من الشركة فان قيل المراد امر واحد شامل وعموم المطر ونحوه ليس كذلك قلنا ليس العموم بهذا الشرط لغة وأيضا فان ذلك ثابت فى عموم الصوت والامر والنهى والمعنى الكلى﴾ أقول العموم من عوارض الالفاظ حقيقة فاذا قيل هذا اللفظ عام صدق على سبيل الحقيقة وأما فى المعنى فاذا قيل هذا المعنى عام فهل هو حقيقة فيه مذاهب أولها لايصدق حقيقة ولا مجازا ثانيها يصدق مجازا ثالثها وهو المختار يصدق حقيقة كما فى الالفاظ لنا أن العموم حقيقة فى شمول أمر لمتعدد وكما يصح فى الالفاظ باعتبار شموله لمعان متعددة بحسب الوضع يصح فى المعانى باعتبار شمول معنى لمعان متعددة بالتحقق فيها بيانه أنه يتصور شمول أمر معنوى لأمور متعددة كعموم المطر والخصب والقحط للبلاد ولذلك يقال عم المطر وعم الخصب ونحوه وكذلك ما يتصوره الانسان من المعانى الكلية فانها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها ولذلك يقول المنطقيون العام ما لا يمنع تصوره الشركة فيه والخاص بخلافه فان قيل المراد بالعام أمر واحد شامل لمتعدد وشمول المطر والخصب ونحوهما ليس كذلك اذ الموجود فى كل مكان غير الموجود فى المكان الآخر وانما هو أفراد من المطر والخصب والجواب لانسلم أنه يعتبر فى اللغة فى العموم هذا القيد بل يكفى الشمول سواء كان هناك أمر واحد أو لم يكن ولئن سلمنا فالعموم بذلك المعنى ثابت فى الصوت يسمعه طائفة وهو أمر واحد يعمهم وكذلك الامر والنهى النفسيان قد يعمان خلقا كثيرا وكذلك المعانى الكلية

أو مسميات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ تحقيقا كالرجال والمسلمين أو تقديرا كالنساء لانه بمنزلة الجمع للفظ يرادف المرأة وحينئذ يكون قيد باعتبار أمر اشتركت فيه للبيان والايضاح (قوله حقيقة فى شمول أمر لمتعدد) اشارة الى أن له مفهوما واحدا شاملا لعموم الالفاظ وعموم المعانى فيندفع ما يقال ان مجرد صحة الاطلاق لايوجب كونه حقيقة لجواز أن يكون مجازا هو خير من الاشتراك (قوله بيانه أنه يتصور شمول أمر معنوى) هذا ما قال فى المنتهى وبيان وجود أمر معنوى شامل لمتعدد عموم المطر وكذلك

ما يتصوره الانسان من الكليات فانها شاملة لجزئياتها ولذا قال (وكذلك) أى ومثل عموم المطر ونحوه عموم ما يتصوره الانسان وفيه اشارة الى أن المعنى المقابل للفظ قد يكون من الموجودات الخارجية عينا كالمطر أو عرضا كالخصب وقد لا يكون كالمعانى الكلية (ولذلك) أى ولان ما يتصور من المعانى الكلية يتصف بالعموم يقول المنطقيون العام ما لايمنع تصوره الشركة والخاص ما يمنع وما لا يمنع الشركة هو مفهوم الكلى وأنت خبير بأنهم انما يقولون ذلك للكلى لا للعام بل العام والخاص عندهم انما يقال لمفهومين يصدق أحدهما على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس أو يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فقط (قوله وهو أمر واحد يعمهم) بمعنى كونه مسموعا لهم والا فعروض الصوت انما هو لجوهر الهواء وكذا الامر والنهى النفسيان أعنى طلب الفعل وطلب الترك يعم الكثير بمعنى تعلقه بهم بمعنى كونهم مأمورين بالفعل أو الترك وقيد بالنفسيين لان اللفظى داخل فى الصوت ومن لم يقيد أراد أنهما من كيفيات الصوت لا نفسه

(قوله واعلم) نفى لما زعم الشارحون أن النزاع لفظى لانه ان أريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ماهو مصطلح الاصول فهو من عوارض الالفاظ خاصة وان أريد شمول أمر لمتعدد عم الالفاظ والمعانى وان اريد شمول مفهوم الافراد كما هو مصطلح أهل الاستدلال اختص بالمعانى يعنى أن ما دل عليه كلام الفريقين هو أن العموم بحسب اللغة هل يطلق على الالفاظ والمعانى وأمره سهل أو يتعين برجوعه الى أهل اللغة واستعمال الفصحاء وانما النزاع فى أن أمرا واحدا هل يكون متعلقا بالامور متعددة وذلك انما يتصور فى المعانى الذهنية فمن أثبتها أثبته ومن نفاها نفاه ولا يتصور فى الاعيان الخارجية لان العرض الواحد لا يحل المحال المتعددة وهذا انما يستقيم لو أريد بالتعلق الحلول فى المحال ومرادهم أعم من ذلك كالصوت للسامعين واللفظ للمعانى ومن الغلط الفاحش فى هذا المقام ما يقع لبعضهم أن المراد العموم انما يكون فى الالفاظ الموضوعة بازاء الاعيان دون الموضوعات بازاء المعانى (قوله وتحرير محل النزاع كما فى الامر) شرح لقوله والخلاف فى عمومها وخصوصها كما فى الامر يعنى أنه لا يتصور نزاع فى امكان التعبير عن العموم بعبارة مثل كل وجميع الرجال ونحو ذلك وانما النزاع فى الصيغ المخصوصة التى تدعى عمومها وجمهور الشارحين على أن معناه أن الخلاف ههنا فى أنها للعموم فقط أو للخصوص فقط أو لهما على الاشتراك أو موقوف كالخلاف فى صيغة الامر أنها للوجوب خاصة أو الندب خاصة أو مشترك أو موقوف الا أنه لا يتصور ههنا اشتراك معنوى ولا قائل به (قوله أوضع) أى لفظ العموم لها أى للاخبار والامر والنهى يعنى فيها ولأجلها ولا ندرى أن ذلك اللفظ حقيقة فى العموم أو مجاز وعلى تقدير كونها حقيقة لا ندرى أمنفرد أى موضوع بازاء العموم فقط أم مشترك بين العموم والخصوص وظاهر هذا الكلام فاسد لانه اذا علم أنه وضع للعموم فقط كيف يتصور التردد فى أنه حقيقة أو مجاز اللهم الا أن يراد مطلق الوضع على ما يتناول النوعى المحقق فى المجاز (قوله نحو من وما) للشرط والاستفهام ومهما وأينما للشرط خاصة (قوله لا تضرب أحدا) وكذا فى الخبر مثل ما ضربه أحد حتى لو ضرب به أحد كان الكلام كاذبا وكذا لا تضرب رجلا من النكرات التى تقع فى الاثبات أيضا بخلاف أحد فانه اذا لم يكن مبدل الهمزة من الواو لم يكن بمعنى الواحد من العدد بل كان اسما لا يصلح أن يخاطب يستوى فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع لا يستعمل الا فى النفى نص عليه أئمة اللغة وهذا لا يضر بالمقصود وهو اثبات صيغة العموم وان جعلنا المقصود اثبات كون الالفاظ المعدودة للعموم انتهض ما ذكر دليلا على البعض مع الارشاد الى طريق اثبات البعض الآخر وهو تتبع موارد الاستعمال

تتصور لعمومها الآحاد التى تحتها واعلم أن الاطلاق اللغوى أمر سهل انما النزاع فى واحد متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور فى الاعيان الخارجية انما يتصور فى المعانى الذهنية والاصوليون ينكرون وجودها قال ﴿ مسئلة الشافعى والمحققون للعموم صيغة والخلاف فى عمومها وخصوصها كما فى الامر وقيل بالوقف فى الاخبار لا الامر والنهى والوقف اما على معنى ما ندرى واما نعلم انه وضع ولا ندرى أحقيقة أم مجاز وهى أسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجموع المعرفة تعريف جنس والمضافة واسم الجنس كذلك والنكرة فى النفى لنا القطع فى لا تضرب أحدا وأيضا لم يزل العلماء تستدل بمثل والسارق والزانية يوصيكم الله فى أولادكم وكاحتجاج عمر فى قتال أبى بكر مانعى الزكاة أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها حقنوا منى دماءهم وأموالهم وكذلك الائمة من قريش ونحن معاشر الانبياء لا نورث وشاع وذاع ولم ينكره أحد قولهم فهم بالقرائن يؤدى الى أن لا يثبت للفظ مدلول ظاهر أبدا والاتفاق فيمن دخل دارى فهو حر أو طالق أنه يعم وأيضا كثرة الوقائع واستدل بأنه معنى ظاهر محتاج الى التعبير عنه كغيره وأجيب بأنه قد يستغنى بالمجاز وبالمشترك ﴾ أقول ذهب الشافعى رحمه الله وجميع المحققين الى أن العموم له صيغة موضوعة له حقيقة وتحرير محل النزاع كما فى الامر وحاصله راجع الى الصيغ المخصوصة التى سنذكرها هل هى للعموم أم لا فقال الاكثر له صيغة هى حقيقة فيه وقال قوم الصيغة حقيقة للخصوص وهى فى العموم مجاز وقال الاشعرى تارة بأنها مشتركة وتارة بالوقف وقيل بالوقف فى الاخبار دون الامر والنهى وقال القاضى بالوقف اما على انا لا ندرى أوضع لها أم لا أو ندرى أنه وضع لها ولا ندرى أحقيقة منفردا أو مشترك كأم مجاز ثم الصيغة الموضوعة له عند المحققين هى هذه فمنها أسماء الشروط والاستفهام نحو من وما ومهما وأينما ومنها الموصولات نحو من وما والذى ومنها الجموع المعرفة تعريف جنس لا عهد والجموع المضافة نحو العلماء وعلماء بغداد ومنها اسم الجنس كذلك أى معرفا تعريف جنس أو مضافا ومنها النكرة فى سياق النفى دون الاثبات نحو ما من رجل لنا أن السيد اذا قال لعبده لا تضرب أحدا فهم منه العموم حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فالنكرة فى النفى للعموم حقيقة فللعموم صيغة وأيضا لنا انا نقطع بأن العلماء لم يزالوا يستدلون بمثل والسارق والسارقة فاقطعوا الزانية والزانى فاجلدوا يوصيكم الله فى أولادكم ومنه احتجاج عمر فى قضية قتال أبى بكر مانعى الزكاة بقوله عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوه فقد حقنوا منى دماءهم وأموالهم

(قوله وهو) أي قضيته بالقتال أو احتجاج عمر أن عمر منع أبا بكر عن القتال (واحتج) أي عمر على أبي بكر بقوله عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس الحديث وقرر أبو بكر ذلك الاحتجاج والعموم وعدل عنه الى الاحتجاج بقوله (الا بحقه) أي بحق هذا القول الذي هو كلمة الشهادة فدل ما ذكرنا على أن الشيخين فهما من هذا الحديث عموم لفظ الناس في وجوب قتالهم قبل

وأموالهم الا بحقه وهو أنه منعه عن القتال واحتج عليه بذلك وقرره وعدل الى الاحتجاج بقوله الا بحقه والزكاة من حقه فدل انهما فهما منه العموم في وجوب القتال قبل أن يقولوا لا اله الا الله وعدمه بعده ومنه احتجاج أبي بكر بقوله الأئمة من قريش وقرره الصحابة ومنه احتجاج أبي بكر بقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث وشاع ذلك وذاع ولم ينكره أحد ولولا أن الصيغة للعموم لما كان فيه حجة في الصور الجزئية لانك اذا قلت بعض الأئمة من قريش لم يلزم منه أن يكون من غيرهم امام فيكان ينكر الاحتجاج به عادة واعترض عليه بأن ذلك انما فهم بالقرائن والجواب ان فتح هذا الباب يؤدي الى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز أن يفهم بالقرائن فان الناقلين لها لم ينقلوا نص الواضع بل أخذوا الا كثر من تتبع موارد الاستعمال والتحقيق أن التجوز لا ينافي الظهور وقد يقال في مثل والسارق انه فهم العموم لترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية أو بأنه علم أنه التمهيد قاعدة كما رجم ماعزا فعلم العموم لانه شارع واما قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واما التنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية وعليه فقس وأيضا لنا الاتفاق على انه اذا قال من دخل داري فهو حر أو فهي طالق انه يعم العبيد والنساء وأيضا لنا كثرة الوقائع التي استعمل فيها الصيغ للعموم واستدل بها على العموم مما ذكرناه ومالم نذكره وهي تفيد لمن تتبعها العلم بأنها ظاهرة في العموم وذلك نحو قول عثمان رضي الله عنه لما سمع * وكل نعيم لا محالة زائل * كذب فان نعيم أهل الجنة لا يزول ونحو لا اله الا الله فانه يفهم منه نفي جميع ما سوى الله ونحو اعتراض ابن الزبعرى على قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم بقوله أليس قد عبدت الملائكة والمسيح ورد قول اليهود ما أنزل الله على بشر من شيء بقوله من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى وذلك أكثر من أن يحصى مفصلا فلذلك أجمل واستدل بأن العموم معنى ظاهر يعقله الا كثر والحاجة ماسة الى التعبير عنه فوجب الوضع له عادة ككثير من المعاني التي وضع لها لظهورها والحاجة الى التعبير عنها مما لا يحصى كالواحد والاثنين والخبر والاستخبار الجواب انه قد يستغنى عن الوضع لها خاصة بالمجاز وبالمشترك فلا يكون ظاهرا في العموم وذلك كخصوص الروائح والطعوم استغنى فيها عن الوضع بالتقييد بالاضافة نحو رائحة العود والمسك ولم يؤد ذلك الى اهماله (قال الخصوص متيقن فجعله له حقيقة أولى رد بانه اثبات لغة بالترجيح وبأن العموم أحوط فكان أولى قالوا لا عام الا مخصص فيظهر انها للاغلب رد بأن احتياج تخصيصها الى دليل مشعر بانها للعموم وأيضا فانما يكون ذلك عند عدم دليل الاشتراك أطلقت لهما والاصل الحقيقة وأجيب بانه على خلاف الاصل وقد تقدم مثله الفارق الاجماع على التكليف للعام وذلك بالامر والنهي وأجيب بأن الاجماع على الاخبار للعام) أقول هذه حجج المخالفين فالقائلون بأن هذه الصيغ حقيقة في الخصوص قالوا أولا ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له فرادوان كانت للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما كان للخصوص فيكان العموم غير مراد ولا داخل فيه فلا يثبت فجعله حقيقة للخصوص المتيقن أولى من جعله للعموم المشكوك فيه الجواب أولا انه اثبات اللغة بالترجيح وذلك لا يجوز بل لا يثبت الا بالنقل كما عرف وثانيا أن العموم أحوط لاحتمال أن يراد العموم فلو حمل على الخصوص أضاع غيره مما يدخل في العموم فخالف الامر والاحوط أولى واعلم أن ذلك مما يختلف

أن يقولوا لا اله الا الله وعموم ضميره في عدم جواز القتال بعده وكذا عموم الجمع المضاف وهو الدماء والاموال (قوله ولم ينكره أحد) قال في المنتهى فان قيل الاجماع السكوتي وان انتهض دليلا في الفروع فلا ينتهض في الاصول قلنا شاع ولم ينكر فيقتضي عادة القطع لتحقق الاجماع وجواز الاستدلال به في الاصول ولو سلم فالمطلوب دلالة اللفظ فيكفي الظن (قوله يؤدي الى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر) وقيده في المتن بقوله أبدا واعترض بأنه يجوز أن يثبت بنص الواضع عليه والجواب أنا لا ننفي الجواز بل الوقوع اذ لم ينقل أحد نص الواضع ولو سلم فالمراد أنه لا يثبت أبدا مفهوم ظاهر لا قطع به وتكون جميع المفهومات قطعية (قوله وعليه فقس) أي يمكن أن يسند العموم في كل مثال علم عمومه الى بعض هذه الوجوه لكنه عناد لانا نقطع أن العموم في مثل لا تضرب أحدا ولا تشتم رجلا انما يفهم من الصيغة فلا يكون ظاهرا في العموم اما على

تقدير المجازية فلان الظاهر هو الحقيقة وأما على تقدير الاشتراك فلتساوي الدلالتين من غير رجحان وظهور في أحدهما (قوله فخالف الامر) يعني فيما اذا قيل أكرم العالم وأريد العموم ولو ترك اكرام البعض خالف مقتضى الامر وكذا لا تكرم جاهلا لكن ماذكر انما يتم في الايجاب حيث يأثم بترك البعض وأما في مثل الاباحة مثل اشرب الشراب وكل الطعام فلا خفاء في أن الخصوص أحوط

اذلو عمل بالعموم لربما أثم بتناول محرم من الطعام والشراب (قوله والظاهر أنه) أى العام يكون (للاغلب حقيقة وللاقل مجازا تقليلا للمجاز) الذى هو خلاف الاصل وفى هذا اشارة الى أن هذا الكلام أعنى قولهم ما من عام الا وقد خص منه وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم اذلو حمل على ظاهره لكان العام معدوما الا مغلوبا وبهذا يندفع ما يقال انه فى قوة قولنا كل عام فهو مخصوص فهذا العام ان لم يكن مخصوصا فقد كذب وعاد على موضوعه بالنقض وان كان مخصوصا لم يفد لانه لانزاع فى تخصيص العمومات ولم يتم الاستدلال به على أن الخصوص أغلب وأيضا اما أن يكون شئ من العمومات على عمومه اولا وايا ما كان يكذب عموم هذا الكلام وللقائل أن يقول قد خص منه البعض الذى هو نفس ذلك العام فلا يكذب ولا يقصر عن افادة المرام لان الحكم ههنا تخصيص فاخراج البعض عنه يكون ابقاء لعمومه لا اعداما وقد يجاب أيضا بانه خص منه مثل والله بكل شئ عليم فيصدق ويبقى حجة فيما عداه غايته لا يكون قطعيا ونحن لا ندعى ذلك (قوله ولا يحمل) عطف على للعموم أى ظاهر فى أنه لا يحمل على الخصوص الا الدليل (وهو) أى

في الايجاب والاباحة قالوا ثانيا مشهور فى الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه والظاهر انه للاغلب حقيقة وفى الاقل مجاز تقليلا للمجاز الجواب أوّلا ان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر فى انه للعموم ولا يحمل على الخصوص الا الدليل وهو دليل المجاز فى الخصوص والحقيقة فى العموم وثانيا أن ذلك أى ظهور كونها حقيقة للاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انه للاقل كالغائط والمزادة وههنا قد دلت ادلتنا عليه القائلون بالاشتراك قالوا قد اطلقت الصيغة للعموم والخصوص والاصل فى الاطلاق الحقيقة فتكون حقيقة فيهما وهو معنى الاشتراك الجواب الاشتراك خلاف الاصل فيحمل على المجاز فى أحدهما لانه أولى من الاشتراك وقد تقدم مثله فى مسئلة تعارضهما الفارق وهو القائل بانها فى الامر والنهى للعموم وفى الاخبار متوقف قال الاجماع منعقد على ان التكليف للعام أى لعامة المكلفين والتكليف انما يتصوّر بالامر والنهى فلولا أن صيغهما للعموم لما كان التكليف عاما الجواب المعارضة بمثله فى الاخبار للاجماع على الاخبار عما ورد فى حق جميع الامة وانا مكلفون بمعرفتها قال ﴿مسئلة﴾ الجمع المنكر ليس بعام لنا القطع بأن رجالا فى الجموع كرجل فى الوحدان ولو قال له عندى عبيد صح تفسيره بأقل الجمع قالوا صح اطلاقه على كل جمع فحمله على الجميع حمل على جميع حقائقه ورد بنحو رجل وانه انما يصح على البدل قالوا ولو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض رد برجل وانه موضوع للجمع المشترك) أقول الجمع المنكر نحو رجال ليس من صيغ العموم عند المحققين لنا القطع ان رجالا بين الجموع فى صلوحه لكل عدد بدلا كرجل بين الوحدان فى صلوحه لكل واحد فكما أن رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الوحدان وجب أن لا يكون رجال للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد وأيضا لو قال له عندى عبيد صح تفسيره بأقل الجمع وهو الثلاثة اتفاقا ولو كان ظاهرا فى العموم لما صح وربما تمنع الملازمة وتسند بقيام القرينة قالوا أوّلا ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان أولى الجواب النقض بنحو رجل فانه يصح لكل واحد على البدل ولا يوجب ذلك حمله على الجميع ولا يقال ان ذلك حمل له على جميع حقائقه فكذا ههنا وقد يفرق بأن جميع الافراد

الظهور فى العموم وفى عدم الحمل على الخصوص الا لدليل دليل على أنه مجاز فى الخصوص حقيقة فى العموم على ما هو المدعى وفى تقريره دفع لما ذكره الشارح العلامة من أن الحقيقة قد تحتاج الى قرينة تعيين المراد كما فى المشترك وان لم يحتج الى قرينة فى الدلالة وذلك لانه عند عدم المخصص يفهم منه الكل وانه لا يخرج عنه البعض وليس يفهم منه بعض ما حتى يتعين بالقرينة وحاصل هذا الجواب معارضة والثانى منع أى لا نسلم ان كل لفظ غلب فى معنى فهو حقيقة فيه وانما يكون لو لم يقم دليل على كونه حقيقة فى المغلوب وتقرير الشارحين أنه انما يكون ذلك حقيقة فى الخصوص لو دلت عليه عند عدم الدليل أى القرينة وأما عندها فلا والحق ما ذكره المحقق (قوله لعامة المكلفين) احدى أولى مما فى بعض الشروح أن المراد ان التكليف كما يقع لاجل الخاص يقع لاجل العام (قوله لما صح) أى تفسيره بأقل الجمع لانه بعض المقر به ظاهرا لا كله اللهم الا أن يقال العدول عن الظاهر لقيام القرينة العقلية وهو استحالة أن يكون عنده جميع عبيد الدنيا فالملازمة ممنوعة والجواب أن معنى العموم جميع عبيده كما فى قولنا له عندى العبيد ولا قرينة تنفى ذلك (قوله على جميع حقائقه) أى على جميع الافراد التى هى حقيقة فى كل منها لكونه من أفراد الموضوع له لا نفس الموضوع له ليلزم الاشتراك اللفظى وبهذا يندفع ما يقال انه لا حقيقة له الا القدر المشترك بين المجموع عملا بالاولى لانه مثل الجمع فى أنه يصح لكل واحد على سبيل البدل كما ان الجمع يصح لكل مرتبة وقد يفرق بان جميع الافراد أى مراتب الجمع احدى حقائقه وفى قوله كذا فى الترجيح هذا القدر دفع لما ذكره الآمدى من أنه على تقدير كونه حقيقة فى كل عدد بخصوصه فحمله على الاستغراق المحتمل ليس أولى من حمله

احـدى حقائقـه وهو يتناول سائر الحقائق لانها مندرجة تحتها فكان الحمل عليه أولى فانه لما كان مترددا بين حقائقه كفانا فى الترجيح هـذا القدر وأما رجل فليس له حقيقة تتناول البواقى بل الجواب منع كونها حقيقة فى كل مرتبة انما هى للقدر المشترك بينها فلا دلالة لها على خصوص أصلا قالوا ثانيا لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض واللازم منتف لعـدم المخصص وامتناع التخصيص بلا مخصص الجواب أولا النقض برجـل ونحوه مما ليس للعموم ولا مختصا ببعض بل شائعا يصلح للجميع وثانيا بانه موضوع للجميع المشترك بين العموم والخصوص ولا يلزم من عـدم اعتبار قيـد هو العموم اعتبار عدمه حتى يلزم اعتبار القيـد الآخر وهو الخصوص فـلا يـلزم من عدم كونه للعموم كونه مختصا بالبعض قال ﴿مسئلة أبنيـة الجمع لاثنين يصح وثالثها مجاز الامام ولواحد لنا انه يسبق الزائد وهو دليل الحقيقة والصحة فان كان له اخوة والمراد اخوان واستدلال ابن عباس بها ولم ينكر عليه وعدل الى التأويل قالوا فان كان له اخوة والمراد اخوان والاصـل الحقيقة رد بقضية ابن عباس قالوا انا معكم مستمعون ورد بأن فرعون مراد قالوا الاثنان فما فوقهما جماعـة وأجيب فى الفضيلة لانه عليه الصلاة والسـلام بعث بالشرع لا اللغة النافون قال ابن عباس ليس الاخوان اخوة وعورض بقول زيد الاخوان اخوة والتحقيق أراد أحدهما حقيقة والآخر مجازا قالوا لا يقال جاءنى رجـلان عاقلون ولا رجال عاقلان وأجيب بأنهم يراعون صورة اللفظ﴾ أقول ابنية الجمع هـل يصح اطلاقها لاثنين فيه مذاهب أحدها لا يصح ثانيها يصح حقيقة ثالثها يصح مجازا رابعها وهو للامام يصح ويصح للواحـد أيضا واعـلم ان النزاع فى نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا لا لفظ ج م ع ولا فى نحو نحن فعلنا ولا فى نحو صغت قلوبكما فانه وفاق كذا فى المنتهى لنا أما انه ليس حقيقة فى الاثنين فلأنه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغ بلا قرينة الزائد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة فى الزائد دونه لما علمت انه من عـلامة المجاز أن يتبادر غيره وأما انه صحيح للاثنين فقوله تعالى فان كان له اخوة فأطلق الاخوة والمـراد اخوان فما فوقهـما اجماعا ويدل عـلى الامرين جميعا انه قال ابن عباس لعثمان ليس الاخوان اخوة فى لسان قومك فقال لا أنقض أمرا كان قبلى وتوارثه الناس واستـدل ابن عباس ولم ينكره عثمان عليـه بل عـدل الى التأويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بالاجماع فدل ذلك على صحته وانه ليس حقيقـة فيه فتـدبر الكلام لنا فى المجاز انه يسبق وفى الصحة قوله فان كان ولنا استـدلال القائلون بكونها للاثنين حقيقة قالوا أولا قال تعالى فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصـل فى الاطـلاق الحقيقـة الجواب قصـة ابن عباس تدل عـلى انه مجاز فارتكبناه وان كان خـلاف الاصـل قالوا ثانيا قال تعالى انا معكم مستمعـون والمراد موسى وهرون الجواب لا نسـلم ان المراد هما فقط بل فرعون مراد معهما قالوا ثالثا قال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وانه صريح فى اطـلاق لفظ الجمع عليهـما لكونه مشتقا من الجماعـة وبمعناها الجواب ان هذا اللفظ له

على الاقل المتيقن وأما الجواب بمنع كونه حقيقة فى كل مرتبة فلا يخفى ضعفه للقطع بأن كل مرتبـة فهى من افراد القدر المشترك فيكون اللفظ حقيقة فيها من حيث كونها من افراد المـوضوع له ولا حاجـة الى الدلالة عليها بخصوصها كما اذا جاءك زيد فقلت جاءنى انسان ثم اعـلم أن ضمير وهو وعليـه لجميع الافراد وكذا ضمير تحتها نظرا الى المعنى وضمير كونها اولها الصيغة الجمع وضمير بينها المراتب واعترض فى بعض الشروح على تجويز المصنف اطلاق الجمع على كل مرتبة بأن من مراتبه المرتبة المستغرقة وصدقه عليها ان كان بطـريق الحقيقة حصـل مدعى المستدل والجواب أن المدعى كونه ظاهرا فى العموم والاستغراق بحيث لو أطلق على البعض كالجمع المحـلى باللام كان مجازا واما كونه حقيقة فيه من حيث انه من افـراد الموضوع له فـلا نزاع فيه للقطـع بأن جميع الرجال رجال وقـد يجاب بأنه لا تتصور مرتبة مستغرقة لان كل مرتبـة تفـرض ففوقها مرتبـة أخرى ضرورة عدم تناهى المراتب وهـذا بخـلاف الجمع العام فانه عبارة عن مفهوم يتناول جميع المراتب تناول الكلى لجزئياته ولا استحالة فى اندراج الجزئيات الغير المتناهية تحت كل واحـد وانما المستحيل تناول الكل لاجزاء غـير متناهيـة وتناول المرتبـة الواحدة لجميع المـراتب من هـذا القبيل وفيه نظر لان المراد بالمرتبة المستغرقة مفهوم الجمع العام ومعناه أن رجالا كما يصـدق عـلى ثلاثة

وأربعة يصدق على جميع الرجال (قوله ويصح للواحد أيضا) قال الامام فى البرهان والذى أراه أن الرد الى رجـل واحد ليس بدعا أيضا ولكنه أبعـد من الرد الى اثنـين ومثاله أن تقول المرأة اذا برزت للرجـل أتتبرجين للرجال لاستواء الواحد والجمع فى استكراه التبرج له وقال مثار الخلاف فى أقل الجمع فى أن الرجل اذا قال لفلان على دراهم أو أوصى بدراهم فهو محمول على أقل الجمع ان اثنين فاثنان أو ثلاثة فثلاثة (قوله ولنا استدلال) أى لنا فى الصحة وفى المجاز به استدلال ابن عباس وعدول عثمان الى التأويل فليس هذا دليلا على مجرد الصحة أو كونه حقيقة فى الثلاثة على ما فى الشروح

(قوله وفيه) أى فى هذا الجواب (بعد) لانه لو روعيت الصورة لما تغير وصف المفردات المتعاطفة بلفظ الجمع دون التثنية ووصف المفردين المتعاطفين بلفظ التثنية دون الجمع وفى هذا الاستبعاد بعد لما تقرر عندهم من أن الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فتعاطف المفردات بمنزلة الجمع وفى صورته وتعاطف المفردين بمنزلة التثنية وفى صورتها (قوله عبد الجبار حقيقة ان خصص بشرط أو صفة) هذا خلاف ما اختاره فى عمدة الادلة حيث قال والصحيح أنه يصير مجازا بأى شئ خصص لانه استعمال اللفظ فى غير ماوضع له بقرينة اتصلت أو انفصلت استقلت أم لا (قوله الامام حقيقة فى تناوله) قال فى البرهان والذى أراه اجتماع جهتى الحقيقة والمجاز فى اللفظ لان تناوله لبقية المسميات لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة فى المتناول واختصاصه بها وقصوره عما عداها جهة فى التجوز والقول الكامل أن العمل واجب واللفظ حقيقة فى تناول البقية مجاز فى الاختصاص (قوله والبعض مخالف له) أى للعموم (فى المعقول) أى المفهوم يعنى ثبت كونه حقيقة فى العموم من حيث هو عموم وهو لا يصدق على البعض فلا يكون اطلاقه عليه حقيقة باعتبار مفهوم واحد مشترك بين الكل والبعض ليكون الاشتراك معنويا بل يتعين الاشتراك اللفظى وهو خلاف ما فرض من كونه ظاهرا فى العموم غير مشترك بينه وبين الخصوص وهذا معنى قوله (فلان الفرض وقع فى مثله) أى فيما ليس مشتركا لفظا قال فى المنتهى والثانية الفرض أولكونه خلاف الاصل (قوله وقد يقال) جواب عن الدليل الاول بوجهين وعن الثانى بوجه واحد حاصل الاول أنا لا نسلم أن العام بعد التخصيص يراد به خصوص الباقى دون الاستغراق ليكون معنى آخر ويلزم منه عدم مجازية الاشتراك وحاصل الثانى أنه لو سلم ارادة الباقى فبالاستعمال الاول الطارئ عليه عدم ارادة القدر الذى أخرج من المجموع وحينئذ يتوجه على الدليل الاول أنا لا نسلم أنه لو كان حقيقة فى الباقى لكان مشتركا لفظا وانما يلزم لو كان ذلك بوضع ثان واستعمال ثان وعلى الثانى أنا لا نسلم أنا لا نحكم بكونه حقيقة الا لكونه ظاهرا فى الخصوص مع القرينة بل لكونه مستعملا فى معناه الاول غايته أنه طرأ عليه عدم ارادة البعض وهذا بخلاف المجاز فانه انما يكون باستعمال ثان ضرورة أن استعمال الحقيقة يكون فى الموضوع له والمجاز فى غيره فقوله لم يرد الباقى بوضع واستعمال ثان يعنى بوضع شخصى ليلزم الاشتراك أو نوعى ليلزم المجاز ولم يقتصر على الاستعمال ملاحظة لجانب الاشتراك

مجملان لغوى وهو ماذكرتم وشرعى وهو انعقاد الجماعة وحصول فضيلتها بهما فوجب حمله على المحمل الشرعى لانه عليه السلام بعث لتعليم الشرع دون اللغة واعلم أن هذا الدليل وان سلم فليس فى محل النزاع لما مر انه ليس النزاع فى ج م ع وانما النزاع فى صيغ الجموع القائلون بالنفى وهو انها لا تصلح للاثنين أصلا قالوا أولا قال ابن عباس ليس الاخوان اخوة الجواب المعارضة بقول زيد الاخوان اخوة والتحقيق انه أراد أحدهما وهو ابن عباس بقوله الاخوان ليس باخوة انه ليس باخوة حقيقة وأراد الآخر وهو زيد بقوله الاخوان اخوة انه اخوة مجازا جمعا بين الكلامين وهو ما ذهبنا اليه قالوا ثانيا لو صح لاثنين لجاز أن يقال جاءنى رجلان عالمون ورجال عالمان فيجعل عالمون فى الاول ورجال فى الثانى لاثنين الجواب لا نسلم الملازمة لانهم ربما أرادوا مراعاة صورة اللفظ بأن يكون كلاهما جمعا أو مثنى وفيه بعد فانه يقال جاءنى زيد وعمرو وبكر العالمون ولا يقال العالمان ولا جاء زيد وعمرو العالمون قال ﴿مسئلة اذا خص العام كان مجازا فى الباقى الحنابلة حقيقة الرازى ان كان غير منحصر أبو الحسين ان خص بما لا يستقل من شرط أو صفة أو استثناء القاضى ان خص بشرط أو استثناء عبد الجبار ان خص بشرط أو صفة وقيل ان خص بدليل لفظى الامام حقيقة فى تناوله مجاز فى الاقتصار عليه لنا لو كان حقيقة لكان مشتركا لان الفرض انه حقيقة فى الاستغراق وأيضا الخصوص بقرينة كسائر المجاز﴾ أقول العام اذا خصص وأريد به الباقى فهو مجاز أو حقيقة الجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال أبو بكر الرازى حقيقة ان كان الباقى غير منحصر أى له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال أبو الحسين البصرى حقيقة ان خصص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط أو صفة أو استثناء أو غاية وان خصص بمستقل من سمع أو عقل فمجاز وقال القاضى أبو بكر حقيقة ان خصص بشرط أو استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضى عبد الجبار حقيقة ان خصص بشرط أو صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان خصص بدليل لفظى اتصل أو انفصل وقال الامام حقيقة فى تناوله مجاز فى الاقتصار عليه لنا انه لو كان حقيقة فى الباقى كما فى الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف أما الملازمة فلانه ثبت للعموم حقيقة والبعض مخالف له فى المعقول والمفروض انه حقيقة فيه فيكون حقيقة فى معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وأما بطلان اللازم فلان الفرض وقع فى مثله وأيضا لو كان حقيقة لكان كل مجاز حقيقة واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انه انما يحكم بكونه حقيقة لانه ظاهر فى الخصوص مع القرينة وان كان ظاهرا بدونها فى العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازى كذلك وقد يقال ارادة الاستغراق

باقية اذا المراد بقول القائل أكرم بني تميم الطوال عند الخصم أكرم بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطول أو خص بعضهم ولذلك يقول وأما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وأيضا فلم يرد الباقي بوضع واستعمال ثان بل بالوضع والاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة المخرج بخلاف المجاز وبه يعرف الجواب عن الثاني (قال الحنابلة التناول باق فكان حقيقة وأجيب بانه كان مع غيره قالوا يسبق وهو دليل الحقيقة قلنا بقرينة وهو دليل المجاز الرازي اذا بقي غير منحصر فهو معنى العموم وأجيب بانه كان للجميع أبو الحسين لو كان ما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون وأكرم بني تميم ان دخلوا لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس أو للعهد مجازا ونحو ألف سنة الا خمسين عاما مجازا وأجيب بأن الواو في المسلمون كألف ضارب وواو مضروب والالف واللام في المسلم وان كان كلمة حرفا أو اسما فالمجموع الدال والاستثناء سيأتي والقاضي مثله الا أن الصفة عنده كأنها مستقلة وعبد الجبار كذلك الا أن الاستثناء عنده ليس بتخصيص المخصص باللفظية لو كانت القرائن اللفظية توجب تجوزا الخ وهو أضعف الامام العام كتكرار الآحاد وانما اختصر فاذا أخرج بعضها بقي الباقي حقيقة وأجيب بالمنع فان العام ظاهر في الجميع فاذا خص خرج قطعا والمتكرر نص) أقول الحنابلة وهم القائلون بانه حقيقة قالوا أولا كان اللفظ متناولا له حقيقة باتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير انما طرأ عدم تناول الغير الجواب كان يتناوله مع غيره والآن يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له وقد يقال كونه لا يتناول غيره أو يتناوله لا يغير صفة تناوله لما يتناول قالوا ثانيا يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وهو دليل الحقيقة الجواب انه انما يتبادر مع القرينة اذ دونها يسبق العموم وانه دليل المجاز وقد يقال ارادة الباقي معلومة دون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج الرازي وهو القائل بانه حقيقة ان بقي غير منحصر قال معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالا على أمر غير منحصر في عدد فاذا كان الباقي غير منحصر كان عاما الجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يخفى ان هذا منشؤه اشتباه كون النزاع في لفظ العام أو في الصيغ أبو الحسين وهو القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل قال لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة وأكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس أو للعهد مجازا ولكان نحو ألف سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلاثة باطلة بالاتفاق بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات مقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له أولا وهي بدونه للمنقول عنه ومعه للمنقول اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم الجواب أن ما ذكرتم من الصور ليس شيء منها عاما مقيدا فان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب

(قوله وقد يقال) اعتراض غير متوجه لان حاصل الجواب أن بقاء التناول لا يوجب كونه حقيقة لان كون اللفظ حقيقة أو مجازا أمر اضافي يختلف بالحيثية فكونه حقيقة قبل التخصيص لم يكن من حيث كونه متناولا للباقي ولا للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص قد يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بأنه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة والكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة للفظ وكذا اعتراضه على الجواب عن الدليل الثاني بأن ارادة الباقي معلومة دون القرينة لان اللفظ انما يكون حقيقة اذا علم ارادة الباقي على أنه نفس المراد وقبل القرينة انما يعلم على أنه داخل تحت المراد وجزء منه وانما يصير تمام المراد بمعونة القرينة وهذا معنى المجاز (قوله ولا يخفى) مثل هذا الاشتباه وقع لكثير من الاصوليين في كثير من المواضع ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والعام مجازا في الباقي والاستثناء مجازا في المنقطع وهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض (قوله أبو الحسين) قد عرفت أن مذهبه انه حقيقة ان خص بغير مستقل من شرط أو صفة أو استثناء أو غاية وعلى هذا فمثل ألف سنة الا خمسين عاما يكون من صور الدعوى لا من صور الاتفاق وقد يجاب بأن الخلاف في العام المخصص ومثل ألف سنة الا خمسين عاما ليس منه لان اسماء العدد ليست من العموم في شيء فهي بعد الاستثناء حقيقة اتفاقا أي بينه وبين الخصم لا بين الكل لما سيأتي في الاستثناء أن بعضهم على أن عشرة الا ثلاثة مجاز عن السبعة والاستثناء قرينة وعلى هذا كان ينبغي أن يقول بعد قوله وأكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط وأكرم بني تميم الا الداخلين من المقيد بالاستثناء ولا يخفى عليك أن قوله والاستثناء سيأتي أنه اخراج بعد ارادة العموم مشعر بأن العام الذي أخرج منه البعض بالاستثناء باق على عمومه بحسب الدلالة والارادة وليس من العام المخصص في شيء وليس بمجاز فما ذكرنا عند تقرير المذاهب من أن العام المخصص بالاستثناء عند أبي الحسين حقيقة يكون بالنظر الى الحكم والاسناد على ما سيأتي في الاستثناء من أنه على المختار يحتمل أن يكون تخصيصا وأن لا يكون

(قوله سواء كان اسما) ان كان الكلام فى مطلق المعرف باللام فظاهر أن اللام قد تكون اسما وقد تكون حرفا وان كان فى مثل المسلم فالجمهور على أنه اسم موصول وكونه حرف التعريف انما هو قول المازنى وأظن أن الخلاف فى الصفات التى تصلح صفة للموصول ويقصد بها معنى الفعل من نحو الضارب والقائم دون مثل المؤمن والكافر والصانع والحائط وما أشبه ذلك وبالجملة فالمجموع يعد فى العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى آخر ولا كذلك الموصوف مع الصفة (قوله فلا يتناولها الدليل) لان صورة الاتفاق على كونها

ليست مجازات كلها انما يقيد بقيد هو كالجزء لا استقلال له فلا

جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام فى المسلم وان كانت كلمة سواء كان اسما وهو ما كان بمعنى الذى أو حرفا وهو ما سواه فالمجموع الدال وهو الجنس والقيد لان مسلم للجنس والالف واللام للقيد والاستثناء سيأتى أنه اخراج بعد ارادة العموم من اللفظ وشئ مما ذكرنا لا يتحقق فى العام المخصص فلم يلزم من كون ذلك مجازا كون هذه مجازات القاضى أبو بكر قال مثل ما قال أبو الحسين وهو الزام أن يكون مسلمون والمسلم وألف سنة الا خمسين عاما مجازات الا أن الصفة عنده كأنها مخصص مستقل فلا يتناولها الدليل وتحقيقه أن تخصيصها ليست لفظية بدليل أن الصفة قد تشمل افراد الموصوف نحو الجسم الحادث والصانع القديم وقد لا تشمل الا أن ذلك يعلم من خارج لا من الصفة والقاضى عبد الجبار قال مثل ما قالاه الا أن الاستثناء عنده ليس بتخصيص لماستعلم أن المستثنى باق على عمومه فى الارادة والتخصيص انما هو فى الاسناد القائل بأن المخصص بالدلائل اللفظية حقيقة قال لو كانت الدلائل اللفظية توجب تجوزا لكان نحو مسلمون والمسلم مجازا الخ وهذا ضعيف بالمرة لما مر أن المتصل كالجزء من الكلام كما فى صورة الالزام فيصلح جامعا وأما تعميمه فى غير المتصل مع ظهور الفرق فلا وجه له الامام قال العام كتكرير الآحاد المتعددة قال أهل العربية معنى الرجال فلان وفلان وفلان الى أن يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا واذا كان كذلك لا شك أنه فى تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقى مجازا فكذا ههنا الجواب منع كونه كتكرار الافراد وانما يقول أهل العربية ذلك لا لأنه مثله فى جميع أحكامه بل لبيان الحكمة فى وضعه بل العام ظاهر فى الجميع فاذا أخرج بعض خرج عما هو ظاهر فيه قطعا وهو معنى المجاز والمكرر استعمل كل واحد فى كل واحد نصا واذا خرج بعض عن الارادة بقى الباقى نصا فيما يتناوله لم يتغير عن وضعه أصلا قال ﴿مسئلة العام بعد التخصيص بمبين حجة وقال البلخى ان خص بمتصل وقال البصرى ان كان العموم منبئا عنه كاقتلوا المشركين والافلا ليس بحجة كالسارق والسارقة فانه لا ينبئ عن النصاب والحرز عبد الجبار ان كان غير مفتقر الى بيان كالمشركين بخلاف أقيموا الصلاة فانه مفتقر قبل اخراج الحائض وقيل حجة فى أقل الجمع وقال أبو ثور ليس بحجة لنا ما سبق من استدلال الصحابة مع التخصيص وأيضا القطع بأنه اذا قال أكرم بنى تميم ولا تكرم فلانا فترك عد عاصيا وأيضا فان الاصل بقاؤه واستدل لو لم يكن حجة لكانت دلالته موقوفة على دلالته على الآخر واللازم باطل لانه ان عكس فدور والا فتحكم وأجيب بأن الدور انما يلزم بتوقف التقدم وأما بتوقف المعية فلا قالوا صار مجملا لتعدد مجازه فيما بقى وفى كل منه قلنا الباقى بما تقدم أقل الجمع هو المحقق وما بقى مشكوك قلنا لا شك مع ما تقدم﴾ أقول قد اختلف فى العام المخصص هل هو حجة فيما بقى أم لا أما المخصص بمجمل نحو هذا العام مخصوص أو لم يرد به كل

ما يتناوله

يصح الحاق المستقل بها ويرد عليه مثل ما سبق أن الاستثناء من صور الدعوى وقد ذكر فى صور الاتفاق (قوله والقاضى عبد الجبار قال مثل ما قالاه) أى أبو الحسين والقاضى أبو بكر وتقريره أنه لو كان التخصيص بالشرط أو الصفة يوجب التجوز لكان مثل المسلمين والمسلم مجازا ولم يتعرض لجواب القاضيين اكتفاء بجواب أبى الحسين ثم ظاهر الكلام أن مذهب القاضى عبد الجبار أن ما أخرج منه البعض بالاستثناء فهو حقيقة وأنه على عمومه بحسب الدلالة والارادة لم يطرأ عليه نقل ولا استعمال فى الغير وكلام الآمدى صريح فى أن مذهبه أنه مجاز وفى قوله والتخصيص انما هو فى الاسناد تصحيح لكون المستثنى منه من المبحث أعنى العام المخصص وتوجيه لما وقع فى عبارة عبد الجبار من تخصيص العام بالاستثناء (قوله مع ظهور الفرق) وهو كون القيد فى صورة الاتفاق غير مستقل كما فى المخصص المتصل ومستقلا فى المنفصل ولا يلزم من مجازية المقيد بالمستقل مجازية المقيد بغير المستقل وقريب من ذلك ما فى الشروح أن الجامع كلما كان أخص كان القياس أقوى لجواز أن تكون علة الاصل هى ذلك الاخص ولا توجد فى الفرع ولا خفاء فى أن القرينة اللفظية الغير المستقلة أخص من مطلق القرينة اللفظية (قوله العام كتكرير الآحاد) اقتصر على بيان كونه حقيقة فى التناول دون كونه مجازا فى الاقتصار لظهوره حيث كان غير مقتصر فصار مقتصرا ثم لا يخفى ما فى قوله والمكرر استعمل كل واحد فى كل واحد نصا والصواب فى واحد (قوله أما المخصص بمجمل) أى مبهم غير معين كما اذا قال هذا العام مخصوص أو قال هذا العام لم يرد به كل ما يتناوله أو قال اقتلوا المشركين الا بعضهم

مايتناوله فليس بحجة بالاتفاق انما الكلام فى المخصص بمعين مثل أن يقول اقتلوا المشركين ثم يظهر أن الذمى غير مراد والمختار انه حجة فيما بقى وقال البلخى ان خص بمتصل فحجة وان خص بمنفصل فلا وقال أبو عبد الله البصرى ان كان لفظ العموم منبئا عنه قبل التخصيص فحجة والا فلا مثاله اقتلوا المشركين فانه ينبىء عن الحربى انباءه عن الذمى بخلاف السارق والسارقة فاقطعوا فانه لا ينبىء عن كون المال نصاب السرقة وهو الربع ومخرجا من حرز فاذا بطل العمل به فى صورة انتفائهما لم يعمل به فى صورة وجودهما وقال عبد الجبار ان كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة والا فلا مثاله اقتلوا المشركين فانه بين فى مراده قبل اخراج الذمى بخلاف أقيموا الصلاة فانه مفتقر الى البيان قبل اخراج الحائض ولذلك بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم بفعله فقال صلوا كما رأيتمونى أصلى وقيل يبقى حجة فى أقل الجمع من اثنين أو ثلاثة على الرأيين وقال أبو ثور ليس بحجة مطلقا لنا ماسبق من استدلال الصحابة مع التخصيص وتكرر وشاع ولم ينكر فكان اجماعا ولنا أيضا انا نقطع بأنه اذا قال أكرم بنى تميم وأما فلانا فلا تكرمه فترك اكرام سائر بنى تميم عد عاصيا فدل على ظهوره فيه وهو المطلوب ولنا أيضا أنه كان متناولا للباقى والاصل بقاؤه على ما كان عليه واستدل بأنه لو لم يكن حجة فى الباقى لكان افادته للباقى موقوفة على افادته للآخر بالضرورة واللازم باطل لانه ان عكس حتى توقف افادته للآخر على افادته له لزم الدور والا كان ترجيحا بلا مرجح وهو التحكم الجواب ان التوقف ينقسم الى توقف تقدم كالمعلول على العلة والمشروط على الشرط والتوقف من الطرفين بهذا المعنى محال ضرورة استلزامه تقدم الشىء على نفسه وهو المراد بالدور اذا أطلق وحكم باستحالته والى توقف معية كتوقف كون هذا ابنا لذاك على كون ذاك أبا لهذا وبالعكس وكتوقف قيام كل من اللبنتين المتساندتين على قيام الاخرى وهذا لا يمتنع من الطرفين وليس دورا مطلقا وان كان يعبر عنه بدور المعية ثم التوقف فيما ذكرتم من الطرفين هو توقف معية فلا يمتنع قالوا أولا حقيقته العموم ولم ترد وسائر ماتحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شىء منها والباقى أحد المجازات فلا يحمل عليه فيبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يبقى حجة فى شىء منها الجواب انما ذلك اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين أحدها وما ذكرناه من الادلة دلت على حمله على الباقى فيصار اليه قالوا ثانيا أقل الجمع هو المتحقق والباقى مشكوك فيه فلا يصار اليه وهذا حجة من قال بأنه حجة فى أقل الجمع والجواب لا نسلم ان الباقى مشكوك فيه لما ذكرنا من الدلائل على وجوب الحمل على ما بقى قال ﴿ مسئلة جواب السائل غير المستقل دونه تابع للسؤال فى عمومه اتفاقا والعام على سبب خاص بسؤال مثل قوله عليه الصلاة والسلام لما سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شىء الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه أو بغير سؤال كما روى أنه صلى الله عليه وسلم مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر معتبر فى عمومه على الاكثر ونقل عن الشافعى خلافه لنا استدلال

(قوله ثم يظهر) أى بلفظ متصل أو منفصل أو بغيره (قوله منبئا عنه) أى عما بقى مثل لفظ المشركين فانه قبل اخراج الذمى ينبئ عن الحربى أى ينتقل الذهن اليه ويعلم حكمه بخلاف السارق اذا أخرج منه السارق لغير النصاب ومن غير الحرز فانه لا ينبئ عن السارق لربع دينار من الحرز ولا ينتقل الذهن الى ذلك مالم ينبه الشارع على التفصيل ولدقة هذا الفرق قال الشارح العلامة كما أن المشركين قبل التخصيص ينبئ عن الذمى كذلك السارق ينبئ عن السارق لغير النصاب ومن غير الحرز وكما لا ينبئ السارق عن النصاب والحرز الذى هو سبب التخصيص كذلك المشركون لا ينبئ عن سبب تخصيص الذمى وسوق كلامه يشير الى أن ضمير عنه للقدر المخرج وقد صرح بأنه لما خص به العام ولا خفاء فى أنه انما يصدق على الباقى دون المخرج اللهم الا أن يراد ماخص العام بسببه أى بسبب اخراجه (قوله لنا ماسبق) احتج بوجوه ثلاثة ينتهض بعضها على الكل وبعضها على البعض وتقرير الثالث على ما فى الشروح أنه قبل التخصيص كان حجة فى كل واحد فتبقى حجيته حتى يظهر المعارض ولم يظهر الا فى القدر المخصوص فتبقى حجيته حتى يظهر المعارض ولم يظهر الا فى القدر المخصوص فتبقى فى الباقى (قوله بالضرورة) لانه لا معنى لتوقف افادته للباقى على افادته للآخر الا أنه اذا أفاد الآخر ودل عليه وكان حجة فيه أفاد الباقى ودل عليه وكان حجة فيه واذا انتفى ذلك فى حق الآخر انتفى فى حق الباقى (قوله والا كان ترجيحا بلا مرجح) لان التقديران كلا منهما بعض العام ومدلول تضمنى له من غير فرق ولولا هذا التقدير لجاز أن تتوقف افادة اللفظ لمعنى على افادته لآخر من غير عكس كما فى المدلول التضمنى أو الالتزامى بالنسبة الى المطابقى على انك اذا تحققت فالتوقف فى مثل هذا أيضا من الجانبين (قوله وهو المراد بالدور اذا أطلق) ربما يشعر بأنه حقيقة الدور والمعية مجاز لا تفهم الا بقرينة (قوله وما ذكرناه من الادلة) اشارة الى أن ما تقدم عبارة عن الادلة الثلاثة السابقة لا عن الآخر منها كما ذكره بعض الشارحين

(قوله ولانزاع فيه) ظاهر الكلام أنه لانزاع فى كونه تابعا للسؤال فى العموم والخصوص حتى لوقيل هل يجوز الوضوء بماء البحر فقال نعم كان عاما وقيل هل يجوز لى الوضوء بماء البحر فقال نعم كان خاصا به الا أن صريح كلام الآمدى والشارحين وبه تشعر عبارة المتن ان الاتفاق انما هو فى العموم وأما فى الخصوص فخلاف الشافعى حيث ذهب الى دلالة الجواب عن جواز التوضؤ بماء البحر لكل أحد مصيرا منه الى أن ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال تنزل منزلة العموم فى المقال (قوله عام مستقل) بمعنى أن يكون مع قطع النظر عن السؤال وافيا بالمقصود وقيد السبب بالخاص لانه ان كان مساويا فلا خفاء فى كون الجواب تابعا وان كان أعم كما اذا سئل عن التوضؤ بماء البحر فقال يجوز لك فلا خفاء فى خصوص الحكم الا أن هذا لا يكون من بناء العام

(قوله اذ لا منافاة قطعا) يشير الى أن الحكم ضرورى وربما نبه عليه بانه لو قال تمسكوا بهذا العموم لم يكن تناقضا ومخالفة للظاهر وأيضا الاصل عدم المنافاة فمن ادعاها فعليه البيان (قوله لجاز تخصيص السبب) لانه بعض الافراد فحكمه حكم البواقى (قوله أخرج السبب بالاجتهاد) اذ لا خفاء فى أنه لا يتصور اخراج السبب الخاص الذى ورد فيه الحكم وهو ولد زمعة ولم يجوز أبو حنيفة رحمه الله ذلك حتى قال الغزالى ان أبا حنيفة انما أخرج السبب عن العموم لانه لم يبلغه السبب فى قصة عبد بن زمعة فالاولى تقرير الشارح العلامة وهو أنه ان أريد السبب المعين نمنع الملازمة لجواز أن يكون دخوله قطعيا وان أريد نوع ذلك نمنع بطلان اللازم بالاتفاق فان أبا حنيفة رحمه الله أخرج المستفرشة أى ولدها عن عموم الولد للفراش مع وروده فى الامة على ما روى أنه كان لزمعة أمة يلم بها وكانت له عليها ضريبة وقد كان أصابها عتبة بن أبى وقاص وظهر بها حمل وهلك عتبة كافرا فعهد الى أخيه سعد بن أبى وقاص ان ابن وليدة زمعة منى فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح أخذه سعد بن أبى وقاص وقال ان أخى كان عهد الى فيه فقام اليه عبد بن زمعة فقال هو أخى وابن وليدة أبى ولد على فراشه فقال عليه السلام هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر فقوله عبد بن زمعة هو المذكور فى كتب الحديث وعبد الله سهو وقوله ابن وليدة أبى يعنى أمته فان الوليدة هى الامة ووقع فى بعض الشروح ههنا سهو آخر فاحش وهو أن عبد الله ابن زمعة وسعد بن أبى وقاص ترافعا فى ولد أمة مستفرشة لوليد بن زمعة وبهذا يظهر أن من فوائد معرفة الاسباب الامن من هذه الاغلاط

الصحابة بمثله كآية السرقة وهى فى سرقة المجن أو رداء صفوان وآية الظهار فى سلمة بن صخر وآية اللعان فى هلال بن أمية أو غيره وانا أيضا فان اللفظ عام فالتمسك به قالوا لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد وأجيب بانه اختص بالمنع للقطع بدخوله على ان أبا حنيفة رحمه الله أخرج الامة المستفرشة من عموم الولد للفراش فلم يلحق ولدها مع وروده فى ولد زمعة وقد قال عبد الله بن زمعة هو أخى وابن وليدة أبى ولد على فراشه قالوا وعم لم يكن فى نقل السبب فائدة قلنا فائدته منع تخصيصه ومعرفة الاسباب قالوا لو قال تغد عندى فقال والله لا تغديت لم يعم قلنا العرف خاص قالوا وعم لم يكن مطابقا قلنا طابق وزاد قالوا وعم لكان حكما بأحد المجازات بالتحكم لفوات الظهور بالنصوصية قلنا النص خارجى بقرينة) أقول الجواب ان لم يكن مستقلا بدون السؤال كان فى عمومه وخصوصه تابعا للسؤال مثل أن يسأل هل يتوضأ بماء البحر فيقول نعم ولا نزاع فيه وانما النزاع فيما اذا بنى عام مستقل على سبب خاص سواء كان ذلك السبب سؤالا أم لا مثال الاول قوله عليه الصلاة والسلام لما سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه والثانى كما روى انه مر بشاة ميمونة فقال انما اهاب دبغ فقد طهر ففى هاتين الصورتين العبرة بعموم اللفظ فيحكم بطهورية كل ماء وطهر كل اهاب أو بخصوص السبب فيحكم بطهورية بئر بضاعة وطهر اهاب الشاة قال الاكثر ان المعتبر عموم اللفظ ونقل عن الشافعى خلافه وهو أنه لا عبرة بعموم اللفظ انما المعتبر خصوص السبب لنا ان الصحابة عممت أكثر العمومات مع ابتنائها على أسباب خاصة فمنها آية السرقة ونزلت فى سرقة المجن أو رداء صفوان على الخلاف فيه ومنها آية الظهار ونزلت فى سلمة بن صخر ومنها آية اللعان ونزلت فى هلال بن أمية وكذلك غيره من العمومات لكل سبب خاص ولنا أيضا ان اللفظ عام والعمل به وخصوص السبب لا يصلح معارضا اذ لا منافاة قطعا قالوا أولا لو كان عاما للسبب ولغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد حتى يجوز فى المثالين الحكم بعدم طهورية بئر بضاعة وطهارة اهاب الشاة وبطلانه قطعى متفق عليه الجواب لا نسلم الملازمة فانه يختص من بين ما يتناوله العموم بالمنع عن اخراجه للقطع بدخوله فى الارادة ولا بعد أن يدل الدليل على ارادة خاص فيصير كالنص فيه والظاهر فى غيره فيمكن اخراج غيره دونه ويمكن أيضا منع بطلان اللازم فانه نقل عن أبى حنيفة رحمه الله اخراج السبب بالاجتهاد لان قوله عليه الصلاة والسلام الولد للفراش وللعاهر الحجر عام فى كل مستفرشة من أمة أو زوجة وانه ورد فى ولد زمعة وهو ولد أمة مستفرشة قال عبد الله بن زمعة فى جواب من كان يدعى انه ابن أخيه هو أخى وابن وليدة أبى ولد على فراشه فقال الرسول صلى الله عليه وسلم

وسلم ذلك فالسبب هو الامة المستفرشة ومع هذا فان أبا حنيفة يخرجها عن العموم بالاجتهاد فلا يلحق ولدها بسيدها قالوا ثانيا لو عم العام في السبب وغيره كان نسبته اليهما سواء واذا لا يختص السبب بحكم فلا يكون لذكر السبب فائدة فلم يبالغوا في بيانه وتدوينه وحفظه متعبين أنفسهم في ذلك ولم يقع الاختلاف فيه عادة الجواب لا نسلم انتفاء الفائدة حينئذ اذ لا يلزم من انتفاء الفائدة المعينة انتفاؤها مطلقا بل فائدته منع تخصيصه بالاجتهاد ونفس معرفة الاسباب اذ ليس كل معرفة يراد العمل بها قالوا ثالثا الاتفاق على انه لو قال تغد عندي فقال والله لا تغديت لم يعم قوله لا تغديت كل تغد ونزل على التغدي عنده حتى لو تغدى لا عنده لم يحنث الجواب خرج ذلك عن عموم دليلنا لعرف خاص فيه والتخلف لمانع لا يقدح في الدليل ولا يصرفه عما لا يتحقق فيه المانع قالوا رابعا لو عم السبب المسؤل عنه وغيره لم يكن الجواب مطابقا للسؤال وانه مما يجب نفي مثله من الشارع والجواب منع الملازمة بل قد جاء بالجواب المطابق وزاد عليه ما لم يسأل عنه وذكر الزيادة لا يخرجه عن المطابقة قالوا خامسا لو كان عاما لكان حكما بأحد المجازات بالتحكم واللازم منتف بيان الملازمة أن ظهوره في العموم قد فات بنصوصيته في صورة السبب حيث يتناولها بخصوصها بعد ان لم يكن فصار مصروفا عما وضع له الى غير ما وضع له والسبب خاصة مع سائر الخصوصيات ومع بعضها ودونها مجازات له فكان الحمل على السبب مع سائر الخصوصيات على التعيين تحكما الجواب انه باق على ظاهره لم يفت ظهوره بالنصوصية في السبب لانه لم يدل على السبب بل ذلك خارج من مفهوم اللفظ وقد علم بقرينة وهو وروده فيه فعلم انه لم يخرج عن العموم لانه أريد من اللفظ بخصوصه قال ﴿مسئلة المشترك يصح اطلاقه على معنييه مجازا لا حقيقة وكذلك مدلولا الحقيقة والمجاز وعن القاضي والمعتزلة يصح حقيقة ان صح الجمع وعن الشافعي ظاهر فيهما عند تجرد القرائن كالعام أبو الحسين والغزالي يصح أن يراد لا أنه لغة وقيل لا يصح أن يراد وقيل يجوز في النفي لا الاثبات والاكثر أن جمعه باعتبار معنييه مبني عليه النافي المشترك أنه يسبق أحدهما فاذا أطلق عليهما كان مجازا النافي للصحة لو كان للمجموع حقيقة لكان مريدا أحدهما خاصة غير مريد وهو محال وأجيب بأن المراد المدلولان معا لا بقاؤه لكل مفرد وأما الحقيقة والمجاز فقوله قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله فاستعماله لهما استعمال في غير ما وضع له أولا وهو معنى المجاز النافي للصحة لو صح لهما لكان مريدا ما وضعت له أولا غير مريد وهو محال وأجيب بانه مريد ما وضع له أولا وثانيا بوضع مجازي الشافعي ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ان الله وملائكته يصلون على النبي وهي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وأجيب بأن السجود الخضوع والصلاة الاعتناء باظهار الشرف أو بتقدير خبر أو فعل حذف لدلالة ما يقارنه أو بانه مجاز بما تقدم﴾ أقول اللفظ المشترك يصح اطلاقه على كل واحد من معنييه معا كما يصح اطلاقه على

(قوله تغدى) في أكثر النسخ بلفظ الامر لكن الملائم لقوله لا تغديت هو تغدى بلفظ الماضي (قوله لعرف خاص فيه) يعني قد جرى العرف في صورة الحلف على مثل هذا الفعل أن يراد بالمطلق التقييد بما ورد في السؤال بخلاف مثل خلق الماء طهورا عند السؤال عن بئر بضاعة فانه لا عرف في تقييده وتخصيصه (قوله وذكر الزيادة لا يخرجه) فان قيل ترك الزيادة رعاية لتمام المطابقة قلنا المحافظة على الاحكام الشرعية أولى من اللفظية وقد يترك الاولى من جهة لرعاية جهات أخر (قوله قد فات بنصوصيته) لان ظهور اللفظ في العموم عبارة عن تساوي نسبته الى جميع ما يتناوله من غير تناول للبعض بخصوصه فيفوت ذلك حيث تناول صورة السبب بخصوصها بعد ما لم يكن متناولا لها بخصوصها بل كان متناولا لها من حيث اندراجها في العموم واذا فات ذلك انصرف اللفظ عما وضع له وتحقق هنالك مجازات ثلاثة خصوص السبب مع سائر الخصوصيات والفرق بينه وبين العموم أنه لا تعرض في العموم للخصوصيات خصوص السبب مع بعض الخصوصيات خصوص السبب وحده أي بدون الخصوصيات فالحمل على الاول تحكم بل ترجيح للمرجوح لرجحان الثالث بالنصوصية في خصوص السبب وتقريرات الشروح ههنا مضطربة منها أن صورة السبب هي احدى مجازات العام لان كل بعض منه مجاز مراد من العام قطعا لفوات الظهور أي احتمال ارادتها منه بسبب كون الخطاب نصا فيها فيكون تحكما لعدم أولوية كونه نصا في البعض والجواب ان عدم الاولوية بالنظر الى العام لا ينافي النصوصية الخارجية بقرينة ومنها أن ظهور العموم قد فات بالنصوص على السبب فلو حمل على العموم لبطلت لان النص ما لا يحتمل غير معنى والجواب أن النصوصية بواسطة القرينة الخارجية لا تنافي الحمل على العموم من حيث ما هو هو من غير اعتبار القرينة ومنها لو حمل على العموم مع ظهور النصوصية في السبب الخاص لكان مجازا فيما وراء السبب لفوات ظهور النصوصية فيكون مترددا بين كل ما وراء السبب و بين افراده فحمله على البعض تحكم

واحد منهما بدلا عن الآخر بأن يراد به في اطلاق واحد هذا وذلك غير ارادة مجموع المعنيين مثاله أن تطلق القرء وتريد به طهرا أو حيضا فاذا أطلق عليهما كان مجازا لا حقيقة وكذلك اللفظ اذا أطلق على معنييه المجازي والحقيقي مثاله أن تطلق الاسد وتريد به السبع والشجاع ونقل عن القاضي والمعتزلة أنه يصح اطلاقه أي المشترك حقيقة ان صح الجمع بينهما بخلاف صيغة افعل للامر والتهديد ونقل عن الشافعي رحمه الله أنه ظاهر فيهما دون أحدهما فيحمل عند التجرد عن القرائن عليهما ولا يحمل على أحدهما خاصة الا بقرينة وهو عام فيهما والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة وقال أبو الحسين والغزالي يصح أن يراد ولا مانع من القصد كما زعم قوم أن الدليل القاطع قائم على امتناعه لكنه ليس من اللغة فان اللغة منعت عنه ولولا منعها عنه لم يمنع عنه غيره من عقل وقيل بل لا يصح أن يراد كما ذكرنا وفصل قوم فقالوا يجوز في النفي لا الاثبات ثم اختلف في جمعه باعتبار معنييه نحو عيون وتريد به باصرة وذهبا وجارية فالاكثر على انه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل بل يجوز وان لم يجز فههنا مقامان المقام الاول أن المشترك لمعنييه مجاز ولنا فيه أنه يسبق منه الى الفهم عند اطلاقه أحد المعنيين على البدل دون الجمع وهو علامة الحقيقة في أحدهما دون الجمع

(قوله بأن يراد به) متعلق بقوله يصح اطلاقه على كل واحد من معنييه لا بقوله كما يصح لان ارادة هذا وهذا في اطلاق واحد لا تكون على سبيل البدل ولان محل النزاع أليق بان يوضح (وذلك) أي ارادة هذا وهذا غير ارادة المجموع لان في كل واحد مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي بخلاف ما اذا أريد به المجموع فانه لا يلزم ذلك وبالجملة فرق ما بينهما فرق ما بين الكل الافرادي والكل المجموعي وهو مشهور يوضحه أنه يصح كل فرد تسعه هذه الدار ولا يصح كل الافراد ويصح كل الافراد يرفع هذا الحجر ولا يصح كل فرد فللمشترك أحوال اطلاقه على كل من المعنيين على سبيل البدل بان يطلق تارة و يراد هذا و يطلق تارة أخرى و يراد ذلك ولا نزاع في صحته وفي كونه حقيقة اطلاقه على أحد المعنيين لا على التعيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا أو ذاك مثل تربصي قرأ أي طهرا أو حيضا وليكن ثوبك جونا أي أبيض أو اسود وليس في كلام القوم ما يشعر باثبات ذلك أو نفيه الا ما يشير اليه كلام المفتاح من أن ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن الثالث اطلاقه على مجموع المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد المجموع المركب من المعنيين بحيث لا يفيد أن كلا منهما مناط الحكم ولا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة فان قيل علاقة الجزء والكل متحققة قطعا قلنا ليس كل ما يعتبر جزأ من مجموع يصح اطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على انها جزء ورابعها اطلاقه على كل واحد منهما بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على أن يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي وهذا هو المتنازع فيه وعلى هذا قياس الجمع بين الحقيقة والمجاز أعني ارادة المعنى الحقيقي والمجازي بل ربما يستغني عنه بذكر المشترك نظرا الى أن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي بالشخص وللمجازي بالنوع (قوله للامر والتهديد) يعني على تقدير كون الصيغة حقيقة فيهما وهذا أولى من التمثيل بالقرء للطهر والحيض والجون للاسود والابيض لانه ربما يصح بحسب الحكم مثل القرء من صفات النساء والجون جسم (قوله ونقل عن الشافعي رحمه الله) يعني يصح للمتكلم استعماله فيهما ويجب على السامع حمله عليهما عند الاطلاق فهذا أخص من النافي
مذهب القاضي والمعتزلة والمراد الصحة اللغوية فيتميز عن مذهب أبي الحسين والغزالي اذ الصحة عندهما عقلية بمعنى أنه لا دليل على امتناعه سوى منع أهل اللغة وقوله (بل لا يصح أن يراد كما ذكرنا) اشارة الى ما قال انه زعم قوم أن الدليل القاطع قائم على امتناعه وسيجيء تقرير الدليل بجوابه فضبط المذاهب أنه لا يصح مطلقا أو يصح عقلا لا لغة أو يصح لغة في النفي فقط أو في الاثبات أيضا لكن في الجمع خاصة أو في الكل من غير ظهور في المعنيين جميعا أو مع الظهور فيهما ثم لا يخفى أن ذكر المعنيين لمجرد التمثيل وانه أقل مراتب التعدد والا فالمعاني أيضا كذلك بلا تفاوت (قوله فههنا مقامان) لا خفاء في أن الاصل المتقدم اثبات صحة الاستعمال ليفرع عليه كونه حقيقة أو مجازا وكأنه اعتمد فيه على ما هو المتعارف في كتابه من أنه لو امتنع لامتنع لدليل والاصل عدمه (قوله ولنا فيه) أي في المقام الاول (أنه يسبق منه) أي من المشترك أحد المعنيين على البدل بأن يراد هذا أو ذاك لا الجمع بأن يراد هذا وذاك والسبق الى الفهم علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز قيل المصحح علاقة الكلية والجزئية وفيه نظر أما أولا فلأن الكلام في ارادة كل من المعنيين لا في ارادة المجموع الذي أحد المعنيين جزء منه وأما ثانيا فلما سبق من أن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان له تركب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف أيضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك هذا وقد يمنع سبق أحد المعنيين من اطلاق المشترك بل انما يدعى سبقهما على ما هو مذهب الشافعي رحمه الله على أنه لو سبق أحدهما لا على التعيين وكان حقيقة فيه كان الاشتراك معنويا لا لفظيا ثم القول بكونه مجازا عند الاستعمال في كل من المعنيين مشكل لان كلا منهما نفس الموضوع له

(قوله وهو خلاف المفروض) لان المفروض استعماله فى كل من المعنيين وكونه موضوعا لكل منهما والحق أن المقدمة القائلة بانه لو استعمل فى المعنيين لكان حقيقة فيهما ليس له كثير دخل فى الدليل اذ يكفى أن يقال لو استعمل فى كل من معنييه والتقدير ان معناه هذا وحده لو استعمل لزم أن يكون كل منهما وحده وهذا وحده والا لم يكن معناه وليس وحده والا لم يكن الاستعمال فى كل من المعنيين والجواب أن المراد استعماله فى كل من الامرين اللذين وضع اللفظ لهما سواء كانا مع قيد الانفراد أو بدونه وحاصل الاستدلال انه اذا استعمل فى المجموع لم يكن ذلك استعمالا فى معنييه لانتفاء قيد الانفراد المعتبر فى كل منهما حتى يكون معناه وهذا نزاع لا يتعلق به غرض أصولى لوقوع الاتفاق حينئذ على أنه يصح أن يذكر المولى مثلا و يراد به المعتق والمعتق وتتفرع عليه الاحكام وان لم يسم ذلك استعمالا فى كلا معنيي المولى على أن المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين لا بشرط أن يكون وحده ولا بشرط أن يكون لا وحده على ماهو شأن الماهية بلا شرط شئ وهو متحقق فى حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه والمستدل جعل الانفراد قيدا فيه وليس كذلك وانما يقع الانفراد والاجتماع قيدين بوصف الاستعمال لا لنفس المعنى وبهذا يظهر أن استعمال اللفظ فى المعنى حال الاجتماع مع الآخر استعمال له فى نفس الموضوع له كحال الانفراد فيصح و يكون حقيقة لعدم الفرق و يظهر ذلك بالتأمل فى الفرق بين المعنى مطلقا وبشرط الانفراد أو الاجتماع وفى الفرق بين كون الانفراد قيد المستعمل أو الاستعمال (قوله ولدليلكم) يعنى ماذكرآنفا من ان استعماله لهما استعمال فى غير ماوضع له أوّلا (قوله بوضع ثان) متعلق بقوله أراد المجموع وفيه اشارة الى أن التعيين المجازى أيضا وضع على ماسبق من افتقار نوع العلاقة الى السماع والحاصل أنه مريد لمعنى مجازى شامل للمعنى الحقيقى والمعنى المجازى الاول فهو معنى ثالث لهما والنافون للصحة لا ينازعون فى جواز ارادة معنى مجازى شامل ويسمونه عموم المجاز مثل أن يراد بوضع القدم فى قوله لا أضع قدمى فى دار فلان الدخول فيتناول الدخول حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا والقائلون بالصحة يدعون ذلك فى جميع صور النزاع فانه اذا أريد المجموع لا من حيث تعلق الحكم بالمجموع من حيث هو بل من حيث تعلقه بكل واحد كان شاملا للمعنيين لكن تصحيح هذا المجاز و بيان العلاقة فيه مشكل وحديث استعمال الجزء فى الكل كاذب كما سمعت وماذكره المحقق من خروج المعنيين عن الارادة ودخولهما تحت مراد ثالث تحقيق وتوضيح للجواب الا أنه مناف لماسبق فى تحرير محل النزاع من أن الكلام فيما اذا كان كل من المعنيين مرادا باللفظ ومناطا للحكم وأنت خبير بأن الدخول تحت المراد لا يستلزم أن يكون مرادا بحيث يصير مناط الحكم

النافى للصحة قال لو صح اللفظ لهما معا لكان حقيقة والا كان مستعملا فى غير ماوضع له وهو خلاف المفروض ولو كان حقيقة لهما لكان مريدا أحدهما خاصة غير مريد له خاصة وانه محال بيان الملازمة ان له حينئذ ثلاثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا والمفروض استعماله فى جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده أو هذا وحده فيلزم من حيث ارادتهما بدلا الاكتفاء بكل واحد منهما وارادتهما منفردين ومن حيث أراد المجموع معا عدم الاكتفاء بأحدهما وارادتهما مجتمعين وهو ماذكرنا من اللازم الجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقاؤه لكل واحد منفردا وحاصله دعوى أن مفهوميه هما منفردين فاذا استعمل فى المجموع لم يكن مستعملا فى مفهوميه فيكون النزاع عائدا الى تسمية ذلك استعمالا له فى مفهوميه لا الى ابطال ذلك وذلك قليل الجدوى والتحقيق فيه ان الافراد وعدمه قيد للاستعمال لا للمستعمل فيه فيتواردان على الاستعمال والمعنى المستعمل فيه بحاله والوضع لكل واحد من المعنيين مع قطع النظر عن الافراد عن الآخر والاجتماع معه نعم يستعمل تارة فى هذا من غير استعمال فى الآخر وتارة مع استعماله فيه والواضع وضع اللفظ للمعنى المستعمل فيه فى الحالين فظهر صحته وانه حقيقة يظهر بالتأمل المقام الثانى فى أن اللفظ المستعمل فى الحقيقة والمجاز مجاز فيهما وانا فيه أن استعماله لهما استعمال له فى غير ماوضع له أولا لان ذلك لم يكن المعنى المجازى داخلا فيه وهو داخل الآن فكان مجازا اذ لا معنى للمجاز الا ذلك النافى للصحة قال لو صح اللفظ لهما لكان مريدا لما وضع له لمكان المعنى الحقيقى غير مريد لما وضع له لمكان المعنى المجاز ولدليلكم وذلك فى استعمال واحد محال الجواب لا نسلم الملازمة فانه لم يرد ما وضع له بالوضع الاول بل هو داخل فى المراد حيث أراد المجموع مما وضع له أوّلا ومالم يوضع له أولا بوضع ثان مجازى لهذا المعنى الثالث أعنى المجموع وقد هجر الحقيقة والمجاز الاول وخرجا عن الارادة بخصوصهما ودخلا فى بحث مراد ثالث احتج الشافعى رحمه الله على كونه حقيقة ظاهرة فى الجميع بقوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم أمر مخالف لذلك قطعا وبقوله ان الله وملائكته يصلون على النبى

والصلاة من الله مغفرة ومن الملائكة استغفار وهما مختلفان الجواب أوّلا أن معنى السجود فى الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا فى الصلاة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا فيكون متواطئا لا مشتركا وثانيا بأنه يتقدر خبرا أو فعل حذف لدلالة ما يقارنه عليه أى يقدر فى الآية الاولى فعل كانه قال و يسجد له كثير من الناس وفى الثانية خبر كانه قال ان الله يصلى وانما جاز ذلك لان يسجد له من فى السموات ومن فى الارض وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل

نحن بما عندنا وأنت بما ＊ عندك راض والرأى مختلف

أى نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فقد يكون كرر اللفظ مرادا به كل مرة معنى لان المقدر فى حكم المذكور وذلك جائز اتفاقا وثالثا بأنه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول انه مجاز وان كان خلاف الاصل بما ذكرنا من الدليل قال ❁ مسئلة نفى المساواة مثل لا يستوى يقتضى العموم كغيرها أبو حنيفة رحمه الله لا يقتضيه لنا نفى على نكرة كغيره قالوا المساواة مطلقا أعم من المساواة بوجه خاص والاعم لا يشعر بالاخص وأجيب بأن ذلك فى الاثبات والا لم يعم نفى أبدا قالوا لو عم لم يصدق اذ لا بد من مساواة ولو فى نفى ما سواهما عنهما قلنا انما ينفى مساواة يصح انتفاؤها قالوا المساواة فى الاثبات للعموم والا لم يستقم اخبار بمساواة لعدم الاختصاص ونقيض الكلى الموجب جزئى سالب قلنا المساواة فى الاثبات للخصوص والا لم يصدق أبدا اذ ما من شيئين الا بينهما نفى مساواة ولو فى تعينهما ونقيض الجزئى الموجب كلى سالب والتحقيق أن العموم من النفى) أقول نفى المساواة نحو قوله تعالى لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون هل يقتضى العموم أى يدل على عدم جميع وجوه المساواة فلا يقتل مسلم بكافر ولو ذميا المختار أنه يقتضى العموم وكذلك غير المساواة من الافعال فلا آكل عام فى وجوه الا كل ولا اضرب عام فى وجوه الضرب وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يقتضيه فمن ثمة جوز قتل المسلم بالذمى لنا أنه نكرة فى سياق النفى لان الجملة نكرة باتفاق النحاة ولذلك يوصف بها النكرة دون المعرفة فوجب التعميم كغيره من النكرات وليس هذا قياسا فى اللغة بل استدلال فيها بالاستقراء لهم وجوه قالوا أوّلا المساواة مطلقا أى فى الجملة أعم من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من كل وجه فلا يدل عليه لان الاعم لا اشعار له بالاخص بوجه من الوجوه فلا يلزم من نفيه نفيه الجواب ان ما ذكرتم من عدم اشعار الاعم بالاخص انما هو فى طرف الاثبات لا فى طرف النفى فان نفى الاعم يستلزم نفى الاخص ولولا ذلك لجاء مثله فى كل نفى فلا يعم نفى أبدا اذ يقال فى لا رجل الرجل أعم من الرجل بصفة العموم فلا يشعر به وهو خلاف ما ثبت بالدليل قالوا ثانيا لو كان عاما لما صدق لانه لا بد بين كل أمرين من مساواة من وجه وأقله المساواة فى سلب ما عداهما عنهما الجواب اذا قيل لا مساواة فانما يراد به نفى مساواة يصح انتفاؤها وان كان ظاهرا فى العموم وهو من قبيل ما يخصصه العقل نحو الله خالق كل شئ أى خالق كل شئ يخلق قالوا ثالثا المساواة اذا وقعت فى الاثبات فقيل يستوى هذا وذاك افاد العموم والا لم يستقم اخبار بمساواة بين شيئين لان المساواة بوجه ما لا تختص بهما بل كل شيئين كذلك لما تقدم فاذا لم يختص وكان عمومه لكل شيئين معلوما لم يكن كلاما مفيدا فائدة جديدة وكان كقولنا السماء فوقنا والارض تحتنا واذا ثبت ذلك فقولنا يستوى معناه أن كل وجه استواء ثابت وهو كلى موجب وقولنا لا يستوى نقيضه للتكاذب بهما عرفا ونقيض الكلى الموجب جزئى سالب فيكون

نكرة) دفع لما قيل ان التمثيل بلا يستوى ليس يحسن لان المراد من النكرة اسم الجنس ويستوى فعل هذا ولكن تصريحهم بأن التعريف والتنكير من خواص الاسم ينفى كون الجملة نكرة والمحققون من النحاة على أن المراد بتنكير الجملة ان المفرد الذى يسبك منها نكرة وعموم الفعل المنفى ليس من جهة تنكيره بل من جهة أن ما تضمنه من المصدر نكرة فمعنى لا يستوى زيد وعمرو لا يثبت استواء بينهما والضمير فى كغيرها للمساواة وفى كغيره لمثل لا يستوى وهو فى معرض الاستدلال و بيان صورة الاستقراء بخلاف كغيرها فانه فى معرض الدعوى (قوله فلا يلزم من نفيه) أى الاعم الذى هو المساواة فى الجملة (نفيه) أى نفى الاخص الذى هو المساواة من كل وجه لان ما لا يكون فى الكلام اشعار به لا يكون منفيا بالكلام (قوله فلا يشعر) أى الرجل مطلقا (به) أى بالرجل بصفة العموم فلا يلزم من نفيه نفيه وقد ثبت بالدليل أى الاتباع والاستقراء والاستعمال أن مثل لا رجل عام (قوله للتكاذب بينهما عرفا) يعنى أنهما وان كانتا مطلقتين والمطلقتان لا تتناقضان عقلا لكن مثله يعد فى العرف تناقضا و يجعل أحدهما رافعا للآخر معنى وتكذيبا له وقد يتوهم أن مبنى ذلك على أن العرف يفهم منها التوقيت بالحال والوقتيتان تتناقضان على ما صرح به بعض المنطقيين

وليس بشئ لانه على هذا التقدير أيضا بل على تقدير دوام أحدهما لا يلزم التناقض لجواز الاستقراء من وجه وعدمه من وجه (قوله و يمكن المعارضة بوجه آخر) الاولى كانت معارضة فى المقدمة القائلة بأن الاثبات أعنى يستوى يفيد العموم وهذه معارضة فى نفس المدعى وهو أن النفى أعنى لا يستوى يفيد العموم والا لما كان الاخبار به صحيحا لعدم اختصاص نفى المساواة بما بين المذكورين اذ مامن شيئين الا و بينهما عدم مساواة ولو فى تعينهما فلا يكون فى الاخبار به فائدة يعتد بها (قوله و بالجملة) يعنى اذا اعتبر عدم الصدق فى اثبات الاستواء على العموم وعدم الافادة فى اثبات الاستواء فى الجملة وفى نفيه فى الجملة حصل أربع شبه معارضة يدل اثنان منها على أن نفى الاستواء ليس للعموم بخلاف اثباته واثنان على العكس فالاوليان هما الثانى والثالث من أدلة الخصم مبنى الاول على أن نفى المساواة على العموم ليس بصادق ومبنى الثانى على أن اثبات المساواة على الاطلاق ليس بمفيد والأخريان هما المعارضتان المذكورتان مبنى الاولى على أن اثبات المساواة على العموم ليس بصادق ومبنى الثانية على أن نفى المساواة على الاطلاق ليس بمفيد ولما تعارضت الشبه احتيج الى التحقيق وهو ان اثبات المساواة ليس للعموم لكنه مفيد للقرينة الدالة على تقييد المساواة

معنى قولنا لا يستوى بعض وجوه الاستواء ليس بثابت وهو المطلوب الجواب المعارضة بالمثل بأن يقال المساواة فى الاثبات ليس للعموم بل للخصوص وهو بعض المساواة والا لم يصدق اثبات مساواة لشيئين أبدا اذ مامن شيئين الا و بينهما نفى مساواة ولو فى تعينهما فيكون قولنا يستوى موجبا جزئيا بمثابة بعض وجوه المساواة ثابت ونقيضه سالب كلى فقولنا لا يستوى بمثابة لاشئ من وجوه المساواة بثابت وهو المطلوب ويمكن المعارضة بوجه آخر أخصر من هذا وهو أنه لو كان نفى المساواة للخصوص لما صح الاخبار به لعدم اختصاصه كما مر تقريره و بالجملة فيعتبر عدم الصدق وعدم الافادة فى طرفى الاثبات والنفى فينشأ أربع شبه متعارضة والتحقيق فيه ان المساواة لا دلالة له على العموم وانما يفيد حملها القرينة ولولاها لم يفد حملها كما ذكرنا والعموم انما ينشأ من النفى الداخل على النكرة وانما صدق نفيها القرينة ولولاها لما صدق كما مر قال ﴿ مسئلة المقتضى وهو ما احتمل أحد تقديرات لاستقامة الكلام لا عموم له فى الجميع أما اذا تعين احدها بدليل كان كظهوره ويمثل بقوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتى الخطأ والنسيان لنا لو أضمر الجميع لاضمر مع الاستغناء قالوا أقرب مجاز اليهما باعتبار رفع المنسوب اليهما عموم أحكامهما أجيب بأن باب غير الاضمار فى المجاز أكثر فكان أولى فيتعارضان فيسلم الدليل قالوا العرف فى مثل ليس للبلد سلطان نفى الصفات قلنا قياس فى العرف قالوا يتعين الجميع لبطلان التحكم ان عين ولزوم الاجمال ان ابهم قلنا و يلزم من التعميم زيادة الاضمار وتكثير مخالفة الدليل فكان الاجمال أقرب ﴾ أقول المقتضى بصيغة الفاعل ما لا يستقيم كلاما الا بتقدير وذلك التقدير هو المقتضى بصيغة اسم المفعول فالمقتضى اذا كان ثمة تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له فى مقتضاه فلا يقدر الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدهما كان مجملا بينهما وأما المقتضى اذا تعين بدليل فهو كظهوره اذ لا فرق بين الملفوظ والمقدر فى افادة المعنى فان كان ظاهره عاما فهو عام والا فلا فقد اختار ان له عموما وذلك أيضا مما اختلف فيه

بوجه مخصوص لا يوجد بين كل شيئين ونفى المساواة للعموم لكونه نكرة فى النفى لكنه صادق للقرينة الدالة على التقييد بما يصح انتفاؤها فقوله (حملها) أى اثباتها وقوله (كما مر) اشارة الى ما سبق من أن نفى المساواة على العموم الحقيقى ليس بصادق لثبوت المساواة بوجه ما وأقله سلب ما عداها (قوله المقتضى) المشهور فى عبارة القوم أن المقتضى بلفظ اسم المفعول لا عموم له و به يشعر كلام الآمدى حيث قال المقتضى هو ما أضمر ضرورة صدق المتكلم لا عموم له وعدل عنه المصنف لان ما أضمر قد يكون عاما على ما صرح به حيث قال (أما اذا تعين أحدها بدليل كان كظهوره) أى فى العموم والخصوص لانه لا فرق بين أن يتعين المقدر و بين أن يظهر والمقدر لفظ فيصح عمومه وان كان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ولذا قال صاحب التنقيحات قولهم المقتضى لا عموم له فاسد لان المقتضى العام عام بل ينبغى أن يقال لا عموم لجهات الاقتضاء عند فوات الحمل على الاصل فالشارح المحقق جعل المقتضى على لفظ اسم الفاعل ليصح تفسيره بما احتمل أحد تقديرات لاستقامة الكلام و يصح أنه لا عموم له فى الجميع أى فى جميع التقديرات يعنى أنه لا يقدر لاستقامة جميع المحتملات وصرح بان المقتضى على لفظ اسم المفعول بمنزلة الملفوظ ان عاما فعام وان خاصا فخاص والشارح العلامة زعم أنه فى عبارة المصنف على لفظ اسم المفعول فاعترض بان المقتضى فى مثل أعتق عبدك عنى بألف هو البيع وهو لا يحتمل تقديرات وأجاب بأنه ليس هو البيع بل دخول العبد فى ملكه وهو يحتمل البيع والهبة وأنت خبير بانه لا معنى لكون دخول العبد فى ملكه يحتمل أن يقدر البيع والهبة لاستقامة الكلام بل المحتمل لذلك هو قوله أعتق عبدك عنى بألف درهم فانه لا يستقيم الامر باعتاق العبد عنه الا بتقدير بيع أو هبة منه مثلا (قوله وذلك أيضا مما اختلف فيه) فقيل لا عموم له لان العموم من عوارض الالفاظ والمقدر ليس

بلفظ واجيب بمنع المقدمتين (قوله وغيرهما) كالذم والملامة فى الدنيا والحسرة والندامة فى العقبى وقد يعترض بان هذا ليس من عموم التقديرات المحتملة بل من عموم المقدر لكونه اسم جنس مضافا أى حكم الخطا والنسيان ويجاب بان اطلاق الحكم على هذا المعنى من مخترعات الفقهاء فالشارع حين أطلق هذا الكلام لابد أن يريد أمرا واحدا مما يسمونه حكما اذ لو أريد الجميع كان من عموم المقتضى بالمعنى الذى منعتم وقد تكلمنا على هذا فى شرح التنقيح (قوله باعتبار الرفع المنسوب اليهما) أى الى الخطا والنسيان قد وقع فى نسخته بطريق الوصف ومعناه على ماذكره سديد وفى عامة النسخ باعتبار رفع المنسوب اليهما بطريق

وقد ذكر فى مثاله قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتى الخطأ والنسيان ولا يستقيم بلا تقدير لوقوعهما من الامة وثمة تقديرات متعددة بحسب كل حكم دنيوى كالعقوبة والضمان وغيرهما وأخروى كالحساب والعقاب وغيرهما لنا لو أضمر الجميع لاضمر مع الاستغناء واللازم باطل أما الملازمة فلأن الحاجة تندفع بالبعض دون الآخر فكان الآخر مستغنى عنه وأما انتفاء اللازم فلان الاضمار لما كان للضرورة وجب أن يقدر بقدرها قالوا أولا أقرب مجاز الى الخطا والنسيان باعتبار رفع المنسوب اليهما المقتضى ارتفاع ذاتهما انما هو عموم أحكامهما فان نفى جميع الاحكام يجعلهما كالعدم فكأن الذات قد ارتفعت بخلاف نفى البعض فوجب الحمل عليه للاتفاق على انه اذا تعذرت الحقيقة وتعذر المجاز حمل على الاقرب وذلك معنى اضمار الجميع الجواب أن باب غير الاضمار فى المجاز أكثر من باب الاضمار فوجب المصير اليه وعدم اضمار شئ من المقدرات فيقع التعارض بين دليلكم المثبت للجميع ودليلنا النافى للجميع ويبقى دليلنا المثبت للبعض سالما فيجب العمل به قوله باعتبار رفع اشارة الى أن المجازات ربما تساوت نسبتها الى المعنى الحقيقى باعتبار ذاته فلا يكون بعضها أقرب ويصير بعضها أقرب فى موضع مخصوص باعتبار أمر مما ينسب اليه أو غيره وههنا صار المجاز أقرب باعتبار ما نسب اليهما وان لم يكن أقرب باعتبار مفهوم الخطأ والنسيان ويكفينا فى الترجيح هذا القدر ولا يجب القرب بالنظر الى ذاته قالوا ثانيا اذا قيل ليس للبلد سلطان فهم نفى جميع الصفات المعتبرة فيه من العدل والسياسة ونفاذ الحكم وغيرها فكذلك ههنا الجواب انه قياس فى العرف فلا يصح اذ قد يحصل العرف فى عبارة دون عبارة ولا جامع فى مثله قالوا ثالثا ليس بعض المقدرات أولى بالاضمار من البعض فيجب تقدير الكل والا القدر البعض اما معينا ويلزم التحكم أو مبهما ويلزم الاجمال وكلاهما محذور الجواب المقدر بعض غير معين والتعيين الى الشارع والاجمال وان كان خلاف الاصل وجب المصير اليه لانه واحد وأما التعميم ففيه زيادة الاضمار على الواحد وفيه اضمارات متعددة كل واحد منها خلاف الاصل فكان الاجمال أقرب من التعميم لقلة مخالفة الاصل معه قال ﴿مسئلة﴾ مثل لا آكل وان أكلت عام فى مفعولاته فيقبل تخصيصه وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يقبل تخصيصا لنا ان لا آكل لنفى حقيقة الاكل بالنسبة الى كل مأكول وهو معنى العموم فيجب قبوله للتخصيص قالوا لو كان عاما لعم فى الزمان والمكان وأجيب بالتزامه وبالفرق بأن أكلت لا يعقل الا بمأكول بخلاف ماذكر قالوا ان أكلت ولا آكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص لانه غيره قلنا المراد المقيد المطابق للمطلق لاستحالة وجود الكلى فى الخارج والا لم يحنث بالمقيد) أقول الفعل المتعدى اذا وقع فى سياق النفى مثل لا آكل

الاضافة فتحير الشارحون فى تقريره فقيل معناه ان أقرب مجاز اليهما أى الى نفى حقيقتهما باعتبار رفع ما نسب اليهما هو عموم أحكامهما لان اضمار جميع الاحكام أقرب الى المقصود من نفى الحقيقة لانه يجعل وجودهما كالعدم وبهذا يندفع ما قيل ان أريد بالاحكام اللوازم فلا فرق بين نفى واحد ونفى الكل فى الدلالة على عدمهما وان أريد غيرها فلا نسلم أن رفعهما أقرب وتوجيه الجواب أن مجاز غير الاضمار أكثر فكلما كان الاضمار أقل كان مخالفة الاصل أقل فكان أولى فيتعارضان ويبقى دليلنا وقيل المراد أن ظاهر الكلام يدل على رفع الخطا والنسيان وهو غير مقصود فحمل على رفع الاحكام واضمار جميعها ليكون أقرب الى حقيقة الكلام والجواب أن مجاز الاضمار أقل فيكون مرجوحا وهذا الجواب يدفع أصل الاضمار مع أن الكلام فى أن الاولى اضمار الجميع أو البعض وهو او فرع أصل الاضمار فالاولى أن يجاب بان اضمار الجميع وان كان راجحا بما ذكرتم فهو مرجوح من جهة كونه على خلاف الاصل وقيل أقرب مجاز الى رفعهما عموم رفع أحكامهما لان عدم جميع أحكامهما أقرب الى عدمهما من عدم بعض أحكامهما فتحمل على المجاز الاقرب والجواب ما مر وقيل لقائل أن يعترض بان أكثرية غير الاضمار كما تعارض دليل اضمار الجميع تعارض دليل اضمار البعض مع أن ههنا قائلا باضمار الجميع وقائلا باضمار البعض ولا قائل بعدم الاضمار هذا وفيما ذكره المحقق غنى عن هذه الكلمات (قوله الصفات المعتبرة) احترازعن مثل الوجود والحياة ونحو ذلك مما ليس له مزيد اختصاص بالسلطنة

(قوله أومافى معناه) يعنى النكرة الواقعة فى الشرط المستعمل فى موقع التمنى التى للمنع مثل ان أكلت فأنت طالق فانه للمنع من الا كل اذا انتفاء الطلاق مطلوب وذلك بانتفاء الا كل فهو فى معنى لا آكل البتة وهذا معنى قوله ينتفى الطلاق بان لا يأكل وقوله واقتصر عليه عطف على قوله وقع وقوله فيقبل تخصيصه تنبيه على ثمرة الخلاف ومرجع النزاع اذلانزاع فى أنه يحنث بكل مأكول على ماهو قضية العموم الا أنه عندنا عام لفظى يقبل التخصيص كسائر العمومات وعند أبى حنيفة رحمه الله عام عقلى لادخل فيه للارادة ولا يتجزأ بحسبها (قوله أما أوّلا فبالالتزام) أى منع انتفاء اللازم وكان الانسب تأخيرهذا عن منع الملازمة فان قيل المصدر أيضا جزء مفهوم الفعل فينبغى أن يكون كالمفعول به قلنا المراد بالفعل هو الحدث لا المصطلح فالمصدر نفسه لا جزؤه وبهذا يندفع ما يقال ان الزمان أيضا جزء مفهوم الفعل على أن الكلام فى الزمان الذى هو فى موقع المفعول فيه وهو الذى يتصوّر فيه العموم بان يراد لا آكل فى وقت مّا وأما الذى هو جزء الفعل فهو نفس الماضى أو الحال أو الاستقبال ولا يتصوّر فيه عموم الا اذا اعتبر غير ماهو جزء الفعل بان يوجد أجزاء من الماضى ولو سلم العموم فى المصدر أيضا فعدم الجزئية والعموم فى بعض المتعلقات كاف فى منع الملازمة القائلة بانه لو ثبت فى المفعول به لثبت فى جميع المتعلقات وانما خص الزمان والمكان بالذكر دون السبب ونحوه لانهما أقرب الى المفعول به من حيث اللزوم فى الجملة أعنى فى الوجود فاذا لم يعما فغيرهما أولى (قوله والاثنان آتيان) أى حذف المفعول به وتقديره كلاهما واردان فى فصيح الكلام أما الحذف فكما فى قوله تعالى والله يعلم وأنتم لا تعلمون وقولهم فلان يعطى ويمنع وأما التقدير فكما فى قوله يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وهو أكثر من أن يحصى (قوله انما الكلام فى الظهور) أى فى أن الظاهر عند الاطلاق هو الحذف أو التقدير فاستدلال المصنف بانه لنفى الحقيقة و يقتضى العموم بمعنى النفى عن كل مفعول لا يكون واردا على محل النزاع لاتفاق الفريقين على ذلك بل يجب أن يقيم الدليل على أن الظاهر هو التقدير ليكون فى حكم الملفوظ فيقبل التخصيص ولما وقع الاتفاق على أن الزمان والمكان عند عدم الذكر من قبيل المحذوف دون المقدر حتى لا يكون بمنزلة عام ملفوظ قابل للتخصيص كان منع انتفاء اللازم والقول بانهما أيضا من قبيل العام القابل للتخصيص خلاف ما وقع عليه الاتفاق (قوله لتنافيهما) شرح لقوله لانه غيره لان مجرد التغاير لا ينافى صحة التفسير وأنت خبير بان لا تنافى بين المقيد والمطلق كيف و بينهما عموم وخصوص وكانه فهم من المطلق المأخوذ بشرط الاطلاق وهو المبهم الذى لا يتصوّر تحققه فى الاعيان فلهذا أجاب بمنع كون الا كل للاطلاق بل للمقيد المطابق على ما سبق فى باب الامر من أنه اذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الجزئى الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لا الماهية نفسها واذا جعلناه للمطلق بالمعنى الاعم على ماهو معنى الماهية لا بشرط شئ لم تتأت المنافاة والى ماذكر فى بحث الامر أشار المحقق بقوله تنبهت لتقريرمثله

أومافى معناه مثل ان أكلت فأنت طالق اذ ينتفى الطلاق بأن لا يأكل واقتصر عليه غير متعرّض للمفعول فهو عام فى مفعولاته فيقبل تخصيصه حتى لو قال أردت به مأكولا خاصا قبل منه وقال أبو حنيفة رحمه الله انه لا يقبل تخصيصا فلو خصصه بمأكول لم يقبل منه لنا أن لا آكل لنفى حقيقة الا كل وانما يتحقق نفيه بالنسبة الى كل مأكول ولذلك يحنث بأيها أكل اتفاقا وذلك هو معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص كما لو صرح به قالوا أوّلا لو كان عاما فى مفعولاته كان عاما فى سائر المتعلقات كالزمان والمكان فكان يقبل التخصيص فيهما واللازم منتف اتفاقا الجواب أما أوّلا فبالالتزام لان نفى حقيقة الا كل يكون بنفيه فى كل زمان وكل مكان وأما ثانيا فبمنع الملازمة لان أكلت لا يعقل معناه الا متعلقا بمأكول ولذلك قيل المتعدى ما لا يعقل الا بمتعلقه وظرف الزمان والمكان ليسا كذلك لجواز أن لا يخطرا بالبال أصلا وان كان لا ينفك عنهما فى الواقع فاذا المفعول به كالمذكور وهو كقولك لا أكلت شيأ ولا نزاع فى انه لو ذكر لكان عاما وقابلا للتخصيص وحاصل الجواب أن المفعول به مقدر لوجوب تعقله فكان كالمذكور يلحظ عند الذكر فربما يراد به بعض دون بعض وغيره كالمحذوف لا يلحظ عند الذكر وانما يلزم من نفى الحقيقة فيثبت ما يلزمه غير مجرى بارادة و يعلم مما ذكرنا أن مأخذ النزاع أن المفعول به محذوف كسائر المتعلقات أو مقدر لانه ضرورى للفعل المتعدى دون غيره والاثنان آتيان فى فصيح الكلام انما الكلام فى الظهور وبهذا ظهر ان دليل المصنف ليس فى محل النزاع وأن التزامه فى الزمان والمكان خلاف الاتفاق قالوا ثانيا لا آكل وان أكلت يدلان على أكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص لتنافيهما اذ لا شئ من المطلق بمشخص وبالعكس فان الاطلاق عدم القيد والتشخص وجود قيد و بينهما من المنافاة ما لا يخفى الجواب انا لا نسلم ان لا آكل مطلق بل مقيد مطابق للمطلق لاستحالة وجود المطلق فى الخارج فان كل ما فى الخارج مشخص ولا يوجد الكلى المبهم الا فى الذهن ولو كان لا آكل للمطلق لا للمقيد المطابق لم يحنث بالمقيد وهو خلاف الاجماع وقد تنبهت لتحقيق مثله مرة فلا نعيده واعلم أن أبا حنيفة رحمه الله يجعل لا آكل أكلا مما يقبل تخصيصه واستبعده

الاصحاب لاتحاد مفهومه ومفهوم لا آكل لا يختلفان الا بالتأكيد وعدمه والتأكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة وربما يفرق بان آكلا فيه تنكير صريح وقد يقصد به عدم التعيين لما هو معين مخصوص في نفسه نحو رأيت رجلا وهو معين عند المتكلم لكن لا يتعرض له في تعبيره فاذا فسر بذلك وخص بأكل العنب كان تعيينا لاحد محتمليه فقبل بخلاف لا آكل فانه لنفي الحقيقة وتخصيصه تفسير له بما لا يحتمله واستدق الامام فخر الدين هذا النظر (قال الفعل المثبت لا يكون عاما في اقسامه مثل صلى داخل الكعبة فلا يعم الفرض والنفل ومثل صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الشفقين الا على رأى وكان يجمع بين الصلاتين في السفر لا يعم وقتيهما وأما تكرر الفعل فمستفاد من قول الراوى كان يجمع كقولهم كان حاتم يكرم الضيف وأما دخول أمته فبدليل خارجي من قول مثل صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم أو قرينة كوقوعه بعد اجمال أو اطلاق أو عموم أو بقوله لقد كان لكم أو بالقياس قالوا قد عمم نحو سها فسجد وأما انا فأفيض الماء وغيره قلنا بما ذكرناه لا بالصيغة) أقول الفعل المثبت لا عموم له وله صور احداها أنه لا يعم أقسامه وجهاته فاذا قال الراوى انه صلى داخل الكعبة لم يعم صلاة الفرض والنفل فلا تعيين الا بدليل واذا قال صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الصلاة بعد الشفقين أعنى الاحمر والابيض الا أن يجعل المشترك عاما في مفهوميه واذا قال كان يجمع بين الصلاتين الظهر والعصر أو المغرب والعشاء فلا يعم جمعهما بالتقديم في وقت الاولى والتأخير في وقت الثانية ثانيتها عمومه في الزمان ولا يدل عليه وربما توهم ذلك من قوله كان يفعل فانه يفهم منه التكرار كما اذا قيل كان حاتم يكرم الضيف وهو ليس مما ذكرناه في شيء لانه لم يفهم من الفعل وهو يجمع بل من قول الراوى وهو كان حتى لو قال جمع زال التوهم وثالثها عمومه للامة ولا يدل عليه أيضا الا بدليل خارجي اما دليل في ذلك الفعل خاصة كقوله صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم واما دليل هو قرينة كوقوعه بعد اجمال أو اطلاق أو عموم فيفهم انه بيان له فيتبعه في العموم وعدمه كما تقدم واما دليل في الافعال عموما نحو لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة واما دليل هو قياس للامة عليه بجامع يعم علته وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ فقد ثبت أن الفعل المثبت لا عموم له بوجه من الوجوه

(قوله لا يعم أقسامه وجهاته) جعل المختلفات بالذات كالنفل والفرض أقساما وبالحيثيات كالعشاء بعد الحمرة وبعد البياض جهات ولما أن التقسيم كما يكون بالذات يكون بالاعتبار اقتصر في المتن على ذكر الاقسام ثم المذكور في الشروح وهو ظاهر عبارة المتن ان هذا المبحث هو أن الفعل المثبت لا يحمل وقوعه على جميع أقسامه وجهاته كالامثلة الثلاثة المذكورة وان قوله وأما تكرر الفعل وأما دخول أمته جواب سؤال مقدر وهو أن تكرر الفعل في الازمان وثبوت حكمه له عليه السلام ولامته من قبيل عموم الفعل المثبت والمحقق جعل الجميع صور عدم عموم الفعل (قوله الا أن يجعل المشترك عاما) شرح لقوله الا على رأى (قوله ليس مما ذكرناه) أى من كون الفعل المثبت وهو يجمع للعموم في الازمان وانما يفهم العموم من قول الراوى وهو لفظ كان الداخل على الفعل المضارع اذ لو قيل كان قد جمع أو يجمع بدون كان لم يفهم التكرر هذا والتحقيق أن المفيد للاستمرار هو لفظ المضارع وكان للدلالة على مضى ذلك المعنى (قوله وثالثها عمومه للامة) ظاهره أن هذا أيضا من قبيل الكلام في الفعل المثبت أعنى الفعل المصطلح مثل صلى ويؤكده ما قال في آخر البحث فقد ثبت أن الفعل المثبت لا عموم له بوجه من الوجوه وليس كذلك بل المراد ههنا الفعل المقابل للقول وكان ينبغي من الشارح أن ينبه على هذا المعنى فانه الذى تنبه لكون المراد بالفعل المثبت في صدر المسئلة هو الفعل الاصطلاحي والجمهور زعموا أن المراد فعل النبي صلى الله عليه وسلم المقابل لقوله وفسروا المثبت بالواقع ولم يجعلوه مقابل المنفي في المسئلة السابقة وكلام الآمدي في صدر المسئلة مبهم الا أنه قال في هذا المقام وعلى هذا أيضا يجب أن يعلم أن ما فعل النبي عليه السلام واجبا كان عليه أو جائزا له لا عموم له بالاضافة الى غيره بل هو خاص في حقه الا أن يدل دليل من خارج على المساواة بينه و بين غيره في ذلك الفعل كما لو صلى وقال صلوا كما رأيتموني اصلي ولاقتصار الآمدي على الدليل الخارجي وشموله القياس ومثل قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة جعل المحقق قوله من قول أو قرينة أو بقوله أو بالقياس أربعتها تفسيرا للدليل الخارجي ونبه على بيان ذلك بقوله وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ نفيا لما زعم الشارحون من أن قوله أو بقوله أو بالقياس عطف على قوله بدليل خارجي لانه لما فسر بقوله من قول أو قرينة حصل التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه (قوله كما تقدم) أى في مباحث السنة من أن الفعل الواقع بيانا حكمه حكم المبين وهذا أيضا دليل على ان الكلام في فعل النبي صلى الله عليه وسلم لا في الفعل المصطلح وكذا قوله (دليل للافعال عموما) أى من غير اختصاص بذلك الفعل وقد يتكلف في جمع جميع ذلك الى الفعل الاصطلاحي بان تقدر حكاية فعل النبي عليه السلام بلفظ و يعتبر انضمام الدليل الخارجي اليه كما يقال قطع يمين السارق بعد اجمال آية السرقة و رجم ماعزا بعد عموم

نصوص رجم الزاني (قوله في جميع الخلق) متعلق بقوله عم (قوله فانه يعم الغرر) بيان كون ظاهرا اللفظ للعموم وقوله فيحمل جواب الشرط أعني اذا حكى فان قيل لا خفاء في أن حكمه انما وقع في صورة مخصوصة فكيف يصح الحمل على العموم قلنا أما في الغرر فاحتمال العموم ظاهر لجواز أن يصدر عنه النهي عن كل بيع غرر وأما في القضاء بالشفعة

للجار فيحمل على أنه قضى بطريق

الوجوه قالوا قد عم نحو سها فسجد وفعلت أنا ورسول الله فاغتسلنا وأما أنا فأفيض الماء وغيره مما حكى من فعله في جميع الخلق وشاع ولم ينكره أحد الجواب ان التعميم انما كان بأحد ما ذكرنا لا بصيغة الفعل وفيه وقع النزاع قال ❊ مسئلة نحو قول الصحابي نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار يعم الغرر والجار لنا عدل عارف فالظاهر الصدق فوجب الاتباع قالوا يحتمل انه كان خاصا أو سمع صيغة خاصة فتوهم والاحتجاج للمحكي قلنا خلاف الظاهر) أقول اذا حكى الصحابي حالا بلفظ ظاهره العموم كأن يقول نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فانه يعم الغرر والجار بصيغته وهو حكاية حال فيحمل على العموم خلافا للاكثرين لنا أنه عدل عارف باللغة وبالمعنى والظاهر أنه لا ينقل العموم الا بعد ظهوره وقطعه وانه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوي يوجب اتباعه اتفاقا قالوا يحتمل أنه نهى عن غرر خاص وقضى بشفعة خاصة فظن العموم باجتهاده أو سمع صيغة خاصة فتوهم انها للعموم فروى العموم لذلك والاحتجاج بالمحكي لا الحكاية والعموم في الحكاية لا المحكي الجواب هذا الاحتمال وان كان منقدحا فليس بقادح لانه خلاف الظاهر من علمه وعدالته والظاهر لا يترك للاحتمال لانه من ضرورته فيؤدي الى ترك كل ظاهر قال ❊ مسئلة اذا علق حكما على علة عم بالقياس شرعا لا بالصيغة وقال القاضي لا يعم وقيل بالصيغة كما لو قال حرمت المسكر لكونه مسكرا لنا ظاهر في استقلال العلة فوجب الاتباع ولو كان بالصيغة لكان قول القائل أعتقت غانما لسواده يقتضي عتق سودان عبيده ولا قائل به القاضي يحتمل الجزئية قلنا لا يترك الظاهر للاحتمال الآخر حرمت الخمر لاسكارها مثل حرمت المسكر لاسكاره وأجيب بالمنع) أقول اذا علق الشارع حكما على علة هل يعم حتى يوجد الحكم في جميع صور وجود العلة وان عم فعمومه له بالشرع قياسا أو باللغة صيغة الظاهر عمومه وانه بالشرع قياسا وقال القاضي أبو بكر لا يعم وقيل يعم بالصيغة مثاله قوله عليه الصلاة والسلام في قتلى أحد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون وأوداجهم تشخب دما فانه يعم كل شهيد وكما لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا فانه يعم كل مسكر لنا أما عمومه شرعا بالقياس فلأنه ثبت التعبد بالقياس وما ذكرناه ظاهر في استقلال العلة بالعلية فوجب اتباعها واثبات الحكم حيث تثبت وهو المراد وأما عدم عمومه صيغة فلأن العموم لو كان بالصيغة لكان قول القائل أعتقت غانما لسواده يقتضي عتق جميع السودان من عبيده لانه بمثابة أعتقت كل أسود واللازم باطل اذ لا قائل به احتج القاضي بأنه يحتمل أن يكون جزء العلة والجزء الآخر خصوصية المحل حتى تكون العلة شهادة قتلى أحد أو اسكار الخمر فلا يعم الجواب ان هذا مجرد احتمال فلا يترك به الظاهر والتعليل ظاهر في الاستقلال كسائر العلل المنصوصة احتج الآخر وهو القائل انه يعم صيغة بأنه لا فرق بين قولنا حرمت الخمر لاسكاره وقولنا حرمت المسكر لاسكاره عرفا والمفهوم منهما واحد والثاني يعم كل مسكر فيجب أن يعم الاول أيضا الجواب منع عدم الفرق لان الاول خاص بالخمر صيغة والثاني عام لكل مسكر وان أراد أنه لا فرق في الحكم بنفعه لان ذلك بالشرع ولا يلزم كونه بالصيغة قال ❊ مسئلة الخلاف في ان المفهوم له عموم لا يتحقق لان مفهومي الموافقة والمخالفة عام فيما سوى المنطوق به ولا يختلفون فيه ومن نفى العموم كالغزالي أراد أن العموم لم يثبت في المنطوق به

يفهم منه العموم (قوله باللغة) أي بما يتعلق بمعرفة المعاني الوضعية (وبالمعنى) أي بما يتعلق باستنباط الاحكام الشرعية (قوله وان كان منقدحا) أي ظاهرا مختلجا في الذهن (قوله من علمه وعدالته) لا خفاء في أن احتمال القول بعموم الحكم بناء على الخطا في الاجتهاد أو بعموم الصيغة بناء على الخطا في معرفة مدلولات الالفاظ انما يخالف ظاهر العلم لا العدالة نعم لو قيل يحتمل أنه توهم العموم فيما ليس بعام أو علم عدم العموم وتعمد نقل العموم كذبا توجه أن هذا ينافي ظاهر علمه وعدالته (قوله لانه من ضرورته) أي الاحتمال من ضرورات الظهور والا لكان نصا لا ظاهرا فلو كان الاحتمال قادحا في الظواهر وموجبا لتركها للزم ترك كل ظاهر (قوله فعمومه) أي عموم الحكم لجميع صور وجود العلة (قوله اذ لا قائل به) يشير الى أن انتفاء اللازم ثابت باجماع أهل اللغة اجماعا سكوتيا فمنعه على ما في شرح العلامة مكابرة

(قوله لا فرق بين قولنا) اختار النسخة المشهورة وهي حرمت المسكر لاسكاره مثل حرمت الخمر لاسكاره الا أنه أشار الى أن المقصود من كون هذا مثل ذاك عدم التفرقة بينهما والا فالانسب أن يقال حرمت الخمر لاسكاره مثل حرمت المسكر لاسكاره لكن لا يخفى ان أجود النسخ حرمت الخمر لاسكاره مثل حرمت المسكر ثم النسخة التي توافق المنتهى وهي حرمت المسكر مثل حرمت الخمر لاسكاره

(قوله والحاصل انه نزاع لفظى) أى عائد الى تفسير لفظ العام فن فسره بما يستغرق فى محل النطق لم يجعل المفهوم عاما ضرورة انه ليس فى محل النطق على ماسيجىء من أن المفهوم مادل لا فى محل النطق ومن فسره بما يستغرق فى الجملة أى سواء كان فى محل النطق أولا فى محل النطق جعل المفهوم عاما ضرورة أن الحكم يثبت فى جميع ماسوى المنطوق من الصور (قوله واعلم) يريد أن ليس محل النزاع عائدا الى تفسير لفظ العام بل الى أن العموم ملحوظ للمتكلم بمنزلة المعبر عنه بصيغة عموم حتى يحتمل أن يراد بها البعض أو ليس بملحوظ بل لازم عقلى يثبت تبعا لملزومه لا يتجزأ فى الارادة فلا يحتمل ارادة البعض كما سبق فى لا آكل انه مما قدر له مفعول عام يحتمل ان يقصد به البعض أو هو لنفى حقيقة الاكل والمفعول محذوف لا يلحظ عند الذاكر فلا يتجزأ فى الارادة فظاهر كلام المستصفى ان النزاع عائد الى أن العموم من عوارض الالفاظ خاصة أم لا قال من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموما ويتمسك به وفيه نظر لان العموم تتشابه دلالته بالاضافة الى مسميات والتمسك بالمفهوم والفحوى ليس بتمسك بلفظ بل بسكوت فاذا قال فى سائمة الغنم زكاة فنفى الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ أو يخص وقوله ولا تقل لهما أف دل على تحريم الضرب لا بلفظ المنطوق حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا أن العموم للالفاظ لا للمعانى ولا للافعال (قوله كلام المصنف) لما لم تكن المسئلة على التقدير الذى أورده مذكورة فى أصول الحنفية ولا مشهورة بين الائمة ذكر المحقق أن كلام المصنف هو أن الحنفية يقولون ذلك وظاهر تقرير المتن والشرح أن عندهم الاول عام خص عنه الذمى بالنصوص الواردة فى قتل النفس بالنفس واختص الحكم بالحربى فيلزم أن يكون الثانى أيضا عاما فلا يخص عنه شئ الا بدليل وقد دل النص والاجماع على قتل المعاهد بالذمى فاختص الحكم بالحربى أى لا يقتل ذو عهد بكافر حربى وفى تقرير الآمدى أن الاول أعنى المعطوف عليه ليس على عمومه والازم عموم الثانى أعنى المعطوف فيفسد المعنى وذكر فى المحصول وغيره ان عطف ما فيه العام على ما فيه سبق المخصص كما لو قيل لا يقتل الذمى بكافر ولا المسلم بكافر هل يقتضى تخصيص العام فعندنا لا وعندهم نعم فزعم كثير من الشارحين ان هذه تلك الا ان العبارة قاصرة وخلافية أخرى وهى ان عطف المخصص على العام هل يقتضى تخصيص العام كقوله وبعولتهن أحق بردهن لما اختص بالرجعيات هل اقتضى تخصيص المعطوف عليه أعنى قوله والمطلقات يتربصن بها فزعم بعضهم ان هذه تلك وليس كذلك بل هذه المسئلة برأسها ذكرها الآمدى حيث قال العطف على العام هل يوجب العموم فى المعطوف فعندنا لا وعند الحنفية نعم ثم قال ومثاله استدلال أصحابنا على أن المسلم لا يقتل بالذمى لقوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر وهو عام للحربى والذمى فقالوا لو كان عاما للذمى لكان المعطوف وهو قوله ولا ذو عهد فى عهده أيضا كذلك ضرورة اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم وصفته وليس كذلك لان الكافر الذى لا يقتل المعاهد به انما هو الحربى دون الذمى وحاصل الكلام أنهم يدعون أن فى مثل هذا العطف عموم المعطوف عليه مستلزم لعموم المعطوف الا أن تقرير الآمدى ناظر الى الاستدلال بنفى اللازم على نفى الملزوم وتقرير الشارح بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم

ولا يختلفون فيه أيضا) أقول الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا فى ان له عموما أم لا فقال الاكثر له عموم ونفاه الغزالى واذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف لانه ان فرض النزاع فى ان مفهومى الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم فى جميع ماسوى المنطوق به من الصور أولا فالحق الاثبات وهو مراد الاكثر والغزالى لا يخالفهم فيه وان فرض ان ثبوت الحكم فيهما بالمنطوق أولا فالحق النفى وهو مراد الغزالى وهم لا يخالفونه فيه ولا ثالث ههنا يمكن فرضه محلا للنزاع والحاصل أنه نزاع لفظى يعود الى تفسير العام بأنه ما يستغرق فى محل النطق أو ما يستغرق فى الجملة واعلم أن النزاع فى ان المفهوم ملحوظ فيقبل القصد الى البعض منه أولا بل حصل بالالتزام تبعا لثبوت ملزومه فلا يقبل وهو مراد الغزالى بقوله لانه لا يتناوله لفظا وقد سبق الاشارة الى مثله فى مسئلة لا آكل قال ﴿ مسئلة قالت الحنفية مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده معناه بكافر فيقتضى العموم الا بدليل هو الصحيح لنا لو لم يقدر شئ لامتنع قتله مطلقا وهو باطل فيجب الاول للقرينة قالوا لو كان كذلك لكان بكافر الاول للحربى فقط فيفسد المعنى ولكان وبعولتهن للرجعية والبائن لانه ضمير المطلقات قلنا خص الثانى بالدليل قالوا لو كان لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا أى يوم الجمعة وأجيب بالتزامه وبالفرق بأن ضرب عمرو فى غير يوم الجمعة لا يمتنع) أقول كلام المصنف ان الحنفية قالوا فى مثل قوله صلى الله عليه وسلم ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده معناه بكافر فيقتضى العموم ولا يختص بالحربى اختصاص كافر الاول به لانه هو الذى لا يقتل به المسلم عنده فيكون مقتضاه أن لا يقتل الذمى بالذمى والحربى الا بدليل منفصل يخصه بالحربى وهو الصحيح عند المصنف لنا انا اما أن لا يقدر شئ أو يقدر فان لم يقدر شئ امتنع قتل ذى العهد مطلقا حتى بالمسلم وانه باطل اتفاقا وان قدر وجب تقدير الذى

سبق ذكره وهو الكافر نفسه أو ضميره لقيام القرينة وهو سبقه دون غيره اذ لا قرينة أصلا واذا قدر كان عاما صيغة بالاتفاق قالوا أولا لو كان كذلك أى بكافر عاما لكان بكافر الاول للحربى لانه هو الذى لا يقتل به المسلم عندكم فيلزم فساد المعنى اذ يصير معناه لا يقتل مسلم بكافر حربى و يقتل بالذمى ولا ذو عهد فى عهده بكافر لا بحربى ولا بذمى وفساده ظاهر لان ذلك لا يصلح مقصودا للشارع لما فيه من حط مرتبة المسلم عن الذمى فوجب تخصيص الثانى وحمل الكلام عليه دفعا لهذا الفساد وأيضا فيلزم أن يكون بعولتهن فى قوله تعالى و بعولتهن أحق بردهن الضمير فيه للرجعية والبائن جميعا لانه ضمير المطلقات فى قوله والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وهو عام للبائن والرجعية ولذلك أوجب به العدة عليهن واللازم باطل لان البائن ليس بعلها أحق بردها اجماعا الجواب ان الثانى فيهما عام وقد خص بدليل منفصل فلا يلزم فى كافر الثانى أن يراد به الاعم من الذمى والحربى ليفيد المعنى وانما يكون كذلك لو بقى على عمومه ولا فى وبعولتهن أن يرجع الى البائن والرجعية فيثبت حكمه فيهما وانما يكون كذلك لو بقى على عمومه قالوا ثانيا لو كان ذلك حقا لكان قولك ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا معناه وضربت عمرا يوم الجمعة اذ الغرض أن تخصيص الاول بقيده موجب لتخصيص الثانى به وانه غير لازم اتفاقا الجواب أنه ملتزم لظهوره فيه وان كان يحتمل غيره وأيضا الفرق بأنه انما قدرتم بكافر للضرورة فانه لولم يقدر لامتنع قتل ذى العهد مطلقا ولا ضرورة ههنا فان ضرب عمرو مطلقا سواء كان فى يوم الجمعة أوفى غيره لا مانع عنه قال ﴿مسئلة﴾ مثل يا أيها المزمل لئن أشركت ليس بعام للامة الا بدليل من قياس أو غيره وقال أبو حنيفة وأحمد رحمهما الله عام الا بدليل لنا القطع بأن خطاب المفرد لا يتناول غيره لغة

(قوله دون غيره) أى لا يقدر غير الكافر أو ضميره لعدم القرينة على الغير أصلا واذا قدر الكافر أو ضميره حتى صار التقدير ولا ذو عهد بكافر أو به أى بكافر كان عاما بحسب الصيغة لوقوع النكرة أو ما فى معناها فى سياق النفى وان لحقه خصوص بحسب الحكم نظرا الى الدليل الدال على اختصاص الحكم بالحربى للاتفاق على قتله بالذمى واعترض بانه يجوز أن لا يقدر شئ و يثبت قتل المعاهد بعمومات القصاص أو يقدر مادام فى عهده بقرينة ترتيب الحكم على الوصف وأجيب عن الاول بان المراد انه لولم يقدر شئ وحمل على نفى الحقيقة امتنع القتل نظرا الى ظاهر الحديث واثبات القتل بالعمومات رجوع الى التقدير وعن الثانى بان مادام فى عهده هو معنى فى عهده فلا تقدير (قوله لو كان كذلك) أى لو كان لا يقتل ذو عهد فى تقدير لا يقتل ذو عهد بكافر على العموم لكان بكافر الاول للحربى دون الذمى لان المسلم يقتل به عندكم فيفسد المعنى فوجب لدفع هذا الفساد أن لا يقدر فى الثانى بكافر على العموم بل يقدر بالحربى خاصة فان قيل بكافر الاول للحربى فقط البتة سواء قدر بكافر الثانى على العموم أولم يقدر فلا معنى للملازمة قلنا يحتمل أن يكون فقط قيدا للاول دون الحربى أى لكان بكافر الاول فقط للحربى دون بكافر الثانى والجواب أن اللفظ الثانى فى الحديث والآية عام يعنى أن لفظ بكافر المقدر فى الحديث عام خص بالحربى بالدلائل الدالة على وجوب قتل المعاهد بالمسلم والذمى وضمير بعولتهن فى الآية عام للرجعية والبائن خص بالرجعية بالاجماع والحاصل أن ما فى المعطوف أيضا عام الا أنه لم يبق على عمومه حتى يلزم الفساد فضمير فيه للفظ بعولتهن وضميره هو للفظ المطلقات وضمير به لقوله والمطلقات يتربصن الآية وضمير عليهن للمطلقات البوائن والرجعيات وضمير فيهما للحديث والآية وهذا التقرير من خواص الشرح وتقرير الشروح أنه لو كان اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى العموم والخصوص واجبا وكان حكم ذلك اللفظ فى الجملتين من حيث العموم والخصوص واحدا لزم أن يكون بكافر الاول للحربى فقط لكون الثانى كذلك اتفاقا فيصير المعنى أن المسلم لا يقتل بالحربى فقط وهو فاسد لانه لا يقتل بالكافر حربيا كان أو ذميا ولزم أن يكون ضمير بعولتهن للرجعية والبائن لكونه عائدا الى المطلقات وهى تعم الرجعية والبائن وفساده ظاهر اذ لا رد للبائن وقد يقال فى بيان فساد الاول انه لو قيد بكافر الاول بالحربى لزم أن يكون الحديث دليلا على وجوب قتل المسلم بالذمى لانه يدل على تقييد عدم وجوب القصاص بكون الكافر حربيا فعند انتفاء المقيد ينتفى الحكم فيلزم وجوب القصاص ولا قائل بكون الحديث دليلا على وجوب قتل المسلم بالذمى وتقرير الجواب ان خصوص المعطوف انما يوجب خصوص المعطوف عليه لو كان خصوصه من نفس الصيغة لا من دليل خارجى وهو ممنوع فان المعطوف الذى هو الثانى خص بالدليل وعموم المعطوف عليه انما يوجب عموم المعطوف لولم يعارضه دليل مخصص وهو ممنوع فان الثانى وهو المعطوف قد خص بالاجماع وقد تقرر بأن الموجب للعموم فى المذكور والمقدر متحقق والمخصوص موجود فى الثانى دون الاول ولا يخفى ضعف هذه الكلمات (قوله لو كان ذلك) أى لو كان تقييد المعطوف عليه موجبا لتقييد المعطوف حقا (قوله لظهوره فيه) أى ظهور قولك ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا فيه أى فى أن معناه وضربت عمرا يوم الجمعة (قوله وأيضا الفرق) بأن فى الحديث مانعا من عدم التقدير ولا مانع فى المثال

(قوله لنا أن مثله) الدليل على المقدمتين الاستقراء واجماع أئمة اللغة (قوله اخراج غير المذكور) توضيح للمقصود بما وقع فى المتن من لفظ الخروج ثم فسر الاخراج بالنص على ان المراد هو المذكور لاغير اذ لادخول ههنا حتى تحقق حقيقة الاخراج (قوله ولا قائل به) تنبيه على ان القول بكونه تخصيصا خلاف ماعليه الاتفاق لامجرد كونه خلاف الاصل حتى يتوجه النقض بسائر الصور بأن يقال لو كان الجمع المعرف عاما لكان اخراج البعض عنه تخصيصا وهو خلاف الاصل اذ الاصل عدم التخصيص فيجاب بأن ذلك فيما يشك فى عمومه (قوله وقد يقال) اعتراض على الدليل الاول بأن عدم التناول لغة لاينافى العموم لجواز أن يتناوله عرفا يعنى ان خطاب المفرد يتناول الغير عرفا فيما اذا كان المخاطب قدوة والغير اتباعا وأشياعا له وعلى الثانى بمنع ان اخراج غير المذكور ليس بتخصيص فانا قائلون بأنه عام عرفا وان الاخراج عنه تخصيص والتخصيص كما يقع فى العام لغة يقع فى العام عرفا كما فى قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم فانه يعم عرفا حرمة جميع الاستمتاعات وقد خص عنه النظر وأمثاله (قوله من له منصب الاقتداء) فسره باقتداء طائفة به لئلا يتوهم أن المراد اقتداء عامة الناس به وفى أمر الدين على ماهو المتبادر الى الفهم (قوله والجواب) يعنى لانسلم ان كون الامر له ولاتباعه يفهم من الخطاب له لابالاستقلال ولابمعونة الدليل ولوسلم فانما يفهم منه بمعونة الدليل لتوقف المأموربه على معاونة الاتباع فيما ذكرتم من المثال بخلاف ماأمر به النبى عليه الصلاة والسلام من الاحكام الشرعية فان قيل قد ذكر فى صدر البحث ان الخطاب الخاص بالرسول يعنى بحسب ظاهر اللفظ ليس بعام للامة يعنى بحسب تناول الحكم الابدليل وههنا قد جعل مثل ماذكرنا من المثال مما عمومه بدليل ونفى ذلك من خطاب الرسول قلنا ذاك دليل شرعى على ثبوت الحكم فى حقهم لامن لفظ ذلك الخطاب وهذا فلما دليل على تناول الخطاب لغير المذكور وفهمه منه وبهذا يظهر فساد ماذكر فى بعض الشروح من ان فى المنع الثانى تسليم المدعى الا أن يقول الخصم بعموم خطاب الفرد مع من له رتبة الاقتداء مطلقا وأما اعتراضه على الاول بأنه منع ماهو معلوم بالضرورة العرفية فليس ببعيد وأما تقرير الجواب على ماذكره الآمدى وتبعه الجمهور وهو انا لانسلم الفهم لغة وبهذا يصح انه أمر المقتدى ولم يأمر اتباعه نعم غايته أنه يفهم عند أمر المقتدى بمثل الركوب وشن الغارة لزوم توقف مقصود الآمر على اتباع الاصحاب الزاما لامطابقة أو تضمنا ولايلزم ذلك فى خطاب النبى عليه الصلاة والسلام فلايخفى أنه لايطابق المتن (قوله ولايمتنع أن يقال يافلان افعل أنت وأتباعك كذا) فان قيل هذا ليس نظير مانحن فيه وانما نظيره أن يقال يافلان افعلوا كذا فيكون النداء للمقتدى خاصة والامر له ولاتباعه عامة فى صحته ألف نزاع قلنا هو نظير له مع التنبيه على ان فيه تغليبا وكفى بمثل ياأيها النبى الآية شاهدا على الصحة

وأيضا يجب أن يكون خروج غيره تخصيصا قالوا اذا قيل لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزة العدو ونحوه فهم لغة انه أمر لأتباعه معه ولذلك يقال فتح وكسر والمراد مع اتباعه قلنا ممنوع أو فهم لان المقصود متوقف على المشاركة بخلاف هذا قالوا اذا طلقتم يدل عليه قلنا ذكر النبى صلى الله عليه وسلم أوّلا للتشريف ثم خوطب الجميع قالوا فلما قضى زيد ولو كان خاصا لم يتعد قلنا نقطع بأن الالحاق للقياس قالوا فنافلة لك ونافلة لك لايفيد قلنا يفيد قطع الالحاق) أقول الخطاب الخاص بالرسول صلى الله عليه وسلم مثل قوله تعالى ياأيها المزمل ياأيها المدثر لئن أشركت ليس بعام للامة فان عم فبدليل خارجى من قياس لهم عليه أو نص أو اجماع يوجب التشريك اما مطلقا أو فى ذلك الحكم خاصة وقال أبو حنيفة وأحمد رحمهما الله هو عام للامة ظاهرا فيحمل عليه الابدليل خارجى يصرف عنه ويوجب تخصيصه به لنا ان مثله وضع لخطاب المفرد وخطاب المفرد لايتناول غيره لغة ولنا أيضا لو كان يتناول الامة لكان اخراج غير المذكور والنص على ان المراد هو المذكور دون غيره تخصيصا للعموم ولاقائل به وقد يقال على الاوّل انه يتناوله فى مثله عرفا وعلى الثانى لانسلم بطلان اللازم فان التخصيص يقع فى العام عرفا كحرمت عليكم أمهاتكم قالوا أوّلا من له منصب الاقتداء به يعنى انه يقتدى به طائفة كالامير لجنده واتباعه اذا قيل له اركب لمناجزة العدو أو اذهب لفتح البلدة الفلانية أو نحوهما فهم منه ان الامر له ولاتباعه معه ولذلك يقال انه كسر العدو وفتح المدينة والمراد هو مع اتباعه لانهم الذين كسروا وفتحوا لاهو وحده والجواب ان فهم ذلك من الخطاب له ممنوع وان سلم فانما يفهم بدليل وهو ان المقصود وهو المناجزة أو الفتح موقوف على مشاركة اتباعه له بخلاف هذه الصورة فان قيام الرسول صلى الله عليه وسلم ونحوه مما لايتوقف على مشاركة الامة له قالوا ثانيا قال تعالى ياأيها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فافرده بالخطاب وأمر بصيغة الجمع والعموم فدل ان مثله عام خطابا له وللامة الجواب أن ذكر النبى عليه الصلاة والسلام بالنداء أوّلا فيما ذكرتم من المثال للتشريف والخطاب بالامر للجميع لاأن النداء للجميع ولايمتنع أن يقال يافلان افعل أنت وأتباعك كذا انما النزاع فيما يقال افعل أنت كذا ولايتعرض للاتباع قالوا ثالثا قال تعالى

فلما قضى زيد منها وطرا زوّجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج أخبر أنه إنما أباحه له ليكون شاملا للامة ولو كان خطابه خاصا به ولا يتعدى حكمه الى الامة لما حصل الغرض الجواب منع الملازمة لجواز أن يتعدى حكمه اليهم بالقياس والامر كذلك فانا نقطع بأن الالحاق للقياس واباحة زينب له خاصة ولا يدل على الاباحة للغير قالوا رابعا لو كان خطابه لا يعم الامة لكان مثل قوله خالصة لك ونافلة لك غير مفيد لدلالته على اختصاص الخطاب به وهو مستفاد من نفس الخطاب واللازم باطل لامتناع اللغو في كلامه تعالى الجواب منع عدم الفائدة فان الخطاب وان لم يدل على العموم فلا يدل على عدم العموم بل هو محتمل لهما وهذا يقطع احتمال العموم وفائدته أنه لا يلحق الامة به للقياس كما كان يلحق به لو لم يرد خالصة لك ونافلة لك عليه قال ﴿مسئلة خطابه لواحد لا يعم خلافا للحنابلة لنا ما تقدم من القطع ولزوم التخصيص ومن عدم فائدة حكمي على الواحد قالوا وما أرسلناك الا كافة للناس بعثت الى الاسود والاحمر يدل عليه وأجيب بأن المعنى تعريف كل ما يختص به ولا يلزم اشتراك الجميع قالوا حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يأبى ذلك قلنا انه محمول على أنه على الجماعة بالقياس أو بهذا الدليل لأن خطاب الواحد للجميع قالوا نقطع بأن الصحابة حكمت على الامة بذلك كحكمهم بحكم ماعز في الزنا وغيره قلنا ان كانوا حكموا للتساوي في المعنى فهو القياس والا فخلاف الاجماع قالوا لو كان خاصا لكان يجزئك ولا يجزئ أحدا بعدك وتخصيصه عليه الصلاة والسلام خزيمة بقبول شهادته وحده زيادة من غير فائدة قلنا فائدته قطع الالحاق كما تقدم﴾ أقول خطاب الشارع لواحد من الامة لا يعم جميع الامة بصيغته فلا يتناول الباقين بخلاف الحنابلة ولعلهم لا يدعون تناوله بصيغته بل بالقياس أو بقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لنا ما تقدم من القطع بأن خطاب المفرد لا يتناول غيره ومن لزوم كون اخراج الغير تخصيصا وأنه يلزم عدم فائدة قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لفهم ما يتضمنه من الخطاب نفسه بصيغته قالوا أولا النصوص تدل على تعميم أحكامه مثل قوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس وقوله عليه الصلاة والسلام بعثت الى الناس كافة وقوله بعثت الى الاسود والاحمر أي العرب والعجم الجواب منع دلالتها على تعميم مثل ذلك وانما تدل لو دلت على عموم كل حكم لكل مكلف وفساده ظاهر بل معنى التعميم أنه بعث ليعرّف كل أحد من الناس من مقيم ومسافر وعبد وحر وطاهر وحائض ما يختص به من الاحكام لا أن الكل للكل قالوا ثانيا قوله عليه الصلاة والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يأبى ما ذكرتم من عدم تناول حكم الواحد للجميع بصريحه الجواب منع كونه يأباه لانه محمول على أنه يعم بالقياس أو بهذا الدليل لأن خطاب الواحد خطاب للجميع لغة وفيه وقع النزاع قالوا ثالثا نحن نعلم قطعا ان الصحابة كانوا يحكمون على الجماعة في الحوادث بما حكم به النبي صلى الله عليه وسلم على الواحد كحكمهم برجم كل زان لرجمه ماعزا وضرب الجزية على كل مجوسي لضربه اياها على مجوس هجر وشاع وذاع ولم ينكر فكان اجماعا الجواب ان كان حكمهم بذلك بعد علمهم بتساوي الامة في المعنى المعلل به ذلك الحكم كالزنا للرجم والمجوسية للجزية فهو معنى القياس والالحاق به مما لا نزاع

(قوله وهو) أي اختصاص الخطاب به مستفاد من نفس الخطاب حيث زعمتم أنه لا يعم الامة وحقيقة الجواب ان الاختصاص الذي يدل عليه لفظ لك معناه ان الحكم يكون له ولا يكون لغيره والذي يستفاد من نفس الخطاب معناه أنه يدل على ثبوت الحكم له ولا يدل على ثبوته لغيره وهذا أعم من الدلالة على عدم ثبوته للغير فنشأ الغلط عدم التفرقة بين الدلالة على عدم الحكم وعدم الدلالة على الحكم فقوله (بل هو) أي الخطاب (محتمل لهما) أي للعموم وعدمه وهذا اشارة الى مثل خالصة لك ونافلة لك وضمير فائدته يعود اليه وضمير به الى الرسول وضمير عليه الى الخطاب (قوله بصيغته) تنصيص على محل النزاع اذ لا نزاع في جواز تناوله الامة بحسب الدليل ثم أشار الى رفع النزاع باحتمال أنهم يريدون التناول بحسب الدليل دون الصيغة لانه لا نزاع فيما علم ثبوته من اللغة قطعا (قوله وأنه يلزم) عطف على ما تقدم لان ذلك ليس مما تقدم وان كان ظاهر لفظ المتن يقتضيه يعني يلزم أن لا تكون له فائدة أصلية من التأسيس اذ التأكيد خلاف الاصل وقد يقال فائدته دفع التوهم وقطع الاحتمال لان عموم خطاب الواحد للامة ظاهر لا قطعي ومختلف فيه لا متفق عليه (قوله وانما يدل لو دلت) هذا على طريق الفرض والمساهلة والا فعموم كل حكم لكل مكلف لا يقتضي تناول كل خطاب بصيغته لكل

(قوله لا أن الكل للكل) يعني ليس معنى التعميم ان كل حكم ثابت لكل مكلف حتى يجب على المريض والحائض مثلا ما يجب على الصحيح والطاهر ولا خفاء في ان الاولى لكل بالتنكير اذ كون الكل للكل حق ولا يقتضي أن يثبت الكل بل البعض لكل أحد (قوله من عدم تناول حكم الواحد للجميع) اشارة الى ان على في قوله على الجماعة ليس تقابل اللام حتى يكون الحكم عليهم غير متناول للحكم لهم بل هي مثلها في قولهم المحكوم عليه هو المكلف فتناول الحكم عليهم الايجاب والندب والتحريم وغيرها

(قوله فهو خلاف الاجماع) فان قيل هذا انما يصح لو وقع الاجماع على عدم التناول بدون العلم بالتساوي وليس كذلك بل غايته عدم الاجماع على التناول لا الاجماع على عدم التناول وهو عين النزاع قلنا كأنه يريد بخلاف الاجماع انه ليس باجماع وفي قوله في المعنى المعلل به ذلك الحكم اشارة الى أن المراد به الجامع ولا يرد ما قيل انه يجوز أن لا يعلم التساوي في ذلك المعنى و يثبت الحكم بدليل آخر كنص عام مثلا لان الكلام فيما اذا كان حكم النبي عليه الصلاة والسلام على الواحد من غير تعميم (قوله لابي بردة في الكفارة) الظاهر أنه غلط والصواب ان ذلك في التضحية بالجذعة على ماذكر في الكتب المعتبرة أنه قال أبو بردة عندي جذعة خير من مسنة فقال عليه الصلاة والسلام اجعلها مكانها أو قال اذبحها ولا تجزي جذعة عن أحد بعدك قال صاحب الفائق قال النبي عليه الصلاة والسلام لابي بردة بن نيار في الجذعة التي أمره أن يضحي بها ولا تجزي جذعة عن أحد بعدك أي لا يؤدي عنها الواجب ولا تقضيه

من قوله تعالى يوم لا تجزي نفس عن نفس شيأ قال الامام محيي السنة جزى عني هذا الامر و يجزي منك من هذا الامر الاول أي يقضي وينوب وهو بلا همزة فاذا كان بمعنى الكفاية قلت جزأ عني وأجزأ بالهمزة وأبو بردة شهد العقبة الثانية و بدرا واحدا وسائر المشاهد وكانت معه راية بني حارثة يوم الفتح توفي في أول خلافة معاوية بعد شهوده مع علي حروبه كلها وأما حديث الكفارة فانما هو في قصة اعرابي واقع أهله في نهار رمضان وليس فيه انه لا يجزئ أحدا بعدك (قوله وتخصيصه) أي ولكان تخصيصه وهو عطف على قوله وهذا انما يستقيم في شهادة خزيمة لا في لبس الحرير لعبد الرحمن فان ذلك ترخيص لضرر ورة القمل ونحوه لا تخصيص (قوله صيغة المذكر) يعني

فيه وان كان بدون ذلك فهو خلاف الاجماع فلا يجوز دعوى الاجماع عليه قالوا رابعا لو كان الخطاب لواحد خاصا به لكان قوله عليه الصلاة والسلام لابي بردة في الكفارة حين أجازه في أكل التمر الذي أمره باطعامها يجزئك ولا يجزئ أحدا بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده وتخصيصه عبد الرحمن بن عوف بجواز لبس الحرير وغير ذلك زيادة من غير فائدة الجواب منع عدم الفائدة بل فائدته نفي احتمال الشركة قطعا للالحاق بالقياس كما تقدم قال ﴿مسئلة﴾ جمع المذكر السالم كالمسلمين ونحو فعلوا مما يغلب فيه المذكر لا يدخل فيه النساء ظاهرا خلافا للحنابلة لنا ان المسلمين والمسلمات ولو كان داخلا لما حسن فان قدر مجيئه للنصوصية ففائدة التأسيس أولى وأيضا قالت أم سلمة رضي الله عنها يارسول الله ان النساء قلن مانرى الله ذكر الا الرجال فأنزل الله ان المسلمين والمسلمات ولو كن داخلات لم يصح تقريره النفي وأيضا فاجماع العربية على انه جمع المذكر قالوا المعروف تغليب الذكور قلنا صحيح اذا قصد الجميع و يكون مجازا فان قيل الاصل الحقيقة قلنا يلزم الاشتراك وقد تقدم مثله قالوا لو لم يدخلن لما شاركن المذكرين في الاحكام قلنا بدليل خارج ولذلك لم يدخلن في الجهاد والجمعة وغيرهما قالوا لو أوصى لرجال ونساء بشئ ثم قال أوصيت لهم بكذا دخل النساء بغير قرينة وهو معنى الحقيقة قلنا بل بقرينة الايصاء الاول) أقول صيغة المذكر هل تتناول النساء وليس النزاع في دخول النساء في نحو الرجال لانتفائه اتفاقا ولا في نحو الناس ولا في نحو من وما لثبوته اتفاقا انما النزاع فيما ميز بين صيغة المذكر والمؤنث بعلامة فان العرب تغلب فيه المذكر فاذا أرادوا الجمع بين المذكر والمؤنث يطلقونه و يريدون الطائفتين ولا يفرد المؤنث بالذكر كما هو عادتهم في تغليب المتكلم على الحاضر والحاضر على الغائب والعقلاء على غيرهم وذلك مثل المسلمين وفعلوا وافعلوا فهذه الصيغ اذا أطلقت هل هي ظاهرة في دخول النساء فيها كما تدخل عند التغليب أولا الاكثر على أنها لا تدخل ظاهرا خلافا للحنابلة لنا قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات ونحوه ولو كان مدلول المسلمات داخلا في المسلمين لما حسن هذا لكونه عطفا للخاص على العام فان قيل فائدته كونه نصا في النساء ولا يقبل التخصيص فهو مذكور للتأكيد كما عطف جبريل وميكائيل على الملائكة والصلاة الوسطى على الصلوات قلنا فائدة التأسيس أولى من فائدة التأكيد ولنا أيضا قد روي عن أم سلمة رضي الله عنها أنها قالت يارسول الله ان النساء قلن مانرى الله ذكر الا الرجال فأنزل الله

أن الصيغة التي يصح اطلاقها على الذكور خاصة قد تكون موضوعة بحسب المادة للذكور خاصة مثل الرجال ولا نزاع في أنها لا تتناول النساء وقد تكون موضوعة لما هو أعم مثل الناس ومن وما ولا نزاع في انها تتناول النساء وقد تكون بحسب المادة موضوعة لهما و بحسب الصيغة للمذكر خاصة وهذا هو المتنازع فيه وحاصله أن تغليب الذكور على الاناث والقصد اليهما جميعا ظاهر ومبني على قيام القرينة (قوله التأسيس أولى) فان قيل الافادة بطريق النصوصية دون الظهور تأسيس لا تأكيد قلنا ليس هذا الا تقوية للمدلول الاول بدفع توهم التجوز وعدم الشمول وهو معنى التأكيد (قوله مذكور للتأكيد) والحق أن مثله لا يعد تأكيدا لانه ليس لتقوية الاول بل لفائدة أخرى من تنصيص أو تنبيه على زيادة فضله أو نحو ذلك

الله تعالى ان المسلمين والمسلمات فنفت ذكرهن مطلقا ولو كن داخلات لما صدق نفيهن ولم يجز تقريره صلى الله عليه وسلم للنفى ولنا أيضا اجماع العربية على أن هذه الصيغ جمع المذكر وانه لتضعيف المفرد والمفرد مذكر قالوا أولا المعروف من أهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما باتفاق ولو كان ألف امرأة مع رجل واحد قال تعالى ادخلوا الباب سجدا والمراد بنو اسرائيل رجالهم ونساؤهم وقال اهبطوا بعضكم لبعض عدو والمراد آدم وحواء وابليس وهذا انما يتصور بدخول النساء فيه الجواب انه انما يدل على أن الاطلاق صحيح اذا قصد الجميع ونحن نقول به لكنه يكون مجازا ولا يلزم أن يكون ظاهرا وفيه النزاع فان قيل والاصل فى الاطلاق الحقيقة فلا يصار الى المجاز الا الدليل قلنا لا نزاع فى أنه للرجال وحدهم حقيقة ولو كان لهم وللنساء معا حقيقة أيضا لزم الاشتراك والا فالمجاز وقد علمت أن المجاز أولى من الاشتراك وقد تقدم ذلك قالوا ثانيا لو لم يدخل النساء فى هذه الصيغ لما شاركن فى الاحكام لثبوت أكثرها بهذه الصيغ واللازم منتف بالاتفاق كما فى أحكام الصلاة والصوم والزكاة وقد ثبت بنحو أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وكتب عليكم الصيام والجواب منع الملازمة نعم يلزم أن لا يشاركن فى الاحكام بهذه الصيغ وما المانع أن يشاركن بدليل خارج والامر كذلك ولذلك لم يدخلن فى الجهاد والجمعة وغيرهما لعدم الدليل الخارجى فيهما قالوا ثالثا لو أوصى لرجال ونساء بمائة درهم ثم قال أوصيت لهم بكذا دخلت النساء بغير قرينة وهو معنى الحقيقة فيكون حقيقة فى الرجال والنساء ظاهرا فيهما وهو المطلوب والجواب منع المبادرة ثمة بلا قرينة فان الوصية المتقدمة قرينة دالة على ارادتهما قال (مسئلة من الشرطية تشمل المؤنث عند الاكثر لنا انه لو قال من دخل دارى فهو حر عتقن بالدخول) أقول ما لا يفرق فيه بين المذكر والمؤنث مثل من وما وان كان العائد اليه مذكرا فانه يعم المذكر والمؤنث عند الاكثرين وقال قوم انه يختص بالمذكر لنا لو قال من دخل دارى فهو حر فدخلها النساء عتقن بالاجماع ولولا الظهور لما أجمع عليه عادة قال ۞ مسئلة الخطاب بالناس والمؤمنين ونحوهما يشمل العبيد عند الاكثر وقال الرازى ان كان لحق الله لنا أن العبد من الناس والمؤمنين قطعا فوجب دخوله قالوا ثبت صرف منافعه الى سيده فلو خوطب بصرفها الى غيره لتناقض رد بانه فى غير تضايق العبادات فلا تناقض قالوا ثبت خروجه من خطاب الجهاد والحج والجمعة وغيرها قلنا بدليل كخروج المريض والمسافر) أقول خطاب الشارع بالاحكام بصيغة تتناول العبيد لغة مثل يا أيها الناس و يا أيها الذين آمنوا هل يتناول العبيد شرعا حتى يعمهم الحكم أولا بل يختص بالاحرار الاكثر على انه يتناول العبيد وقال أبو بكر الرازى يعمهم ان كان الخطاب لحق من حقوق الله تعالى دون حقوق الناس لنا أن العبد من الناس والمؤمنين فيدخل فى الخطاب العام بهما قطعا وكونه عبدا لا يصلح مانعا لذلك قالوا أولا قد ثبت بالاجماع صرف منافع العبد

(قوله مطلقا) دفع لما يقال يجوز أن تريد أم سلمة عدم ذكرهن بصيغة ظاهرة فيهن خاصة لا ذكرهن مطلقا يعنى أن مدلول قولها ما نرى الله ذكر الا الرجال نفى ذكرهن لا خصوصا ولا فى ضمن العموم والا لما صح الحصر (قوله لما صدق نفيهن) يحتمل أن يكون اضافة الى الفاعل لكن الانسب بصدر الكلام أن يكون الى المفعول أى لما صح نفى أم سلمة ذكرهن ثم الظاهر ان هذا مع عدم جواز التقرير لازم واحد اذ لا فساد فى مجرد عدم صدق كلام النساء فعلى هذا لو قال فلم يجز بالفاء لكان أحسن (قوله وانه) أى واجماعهم على ان الجمع (لتضعيف المفرد) أى جعل مدلوله فوق الواحد والمفرد مذكر اتفاقا اذ لا نزاع فى ان مثل مسلم وفعل وافعل للمذكر خاصة (قوله لا نزاع) يعنى أن المصير الى المجاز لدليل وهو لزوم الاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز فقوله والا فالمجاز معناه لو لم يكن لهم وللنساء معا حقيقة وقد ثبت الاطلاق عليهما كان مجازا بالضرورة والمحقق جعل قوله وقد تقدم مثله اشارة الى ما تقدم من رجحان المجاز على الاشتراك وجمهور الشارحين الى ما سبق فى مسئلة ان العام اذا خص كان مجازا من انه حقيقة فى الاستغراق فلو كان حقيقة فى الباقى أيضا يلزم الاشتراك والقول بجواز كونه حقيقة فى القدر المشترك بين محض الذكور وجمع الذكور والاناث جمعا ينافى الغرض المذكور أعنى كونه حقيقة فى الذكور بالخصوص الا أن للخصم أن ينازع فى ذلك (قوله ولذلك) أى ولكون الأمر كذلك يعنى انهن شاركن بدليل من خارج كالاجماع مثلا لم يشاركن فى مثل الجهاد والجمعة لقوله تعالى وجاهدوا فى الله فاسعوا الى ذكر الله لعدم الدليل ولولا أن هذا فى معرض التأكيد والتحقيق للمنع لكان للخصم أن يقول بل عدم المشاركة يتوقف على الدليل كالاجماع على عدم الجهاد والجمعة عليهن وان ضم هذا الى الدليل أى لو لم يدخلن لما شاركن فى الاحكام بهذه الصيغ فالجواب منع انتفاء اللازم (قوله ما لا يفرق) يشير الى أن ذكر من الشرطية لمجرد التمثيل والضابط الالفاظ التى لا يفرق فيها بين المذكر والمؤنث وكان لها عموم مثل من وما الموصولتين أو الشرطيتين وغير ذلك

(قوله ويترك الظاهر) وهو دخوله في عموم الخطاب (قوله فلو أطاعه) أي العبد السيد (لفاته) أي صلاة الظهر العبد وهذا الشرطية عطف على تضايق بيانا له وتفسيرا وقوله وجبت عليه الصلاة جواب لو أمره السيد وعدم صدق عطف على الصلاة وقوله الا في وقت استثناء من قوله يصرف منافعه (قوله كخروج المريض) أي عن عموم الصوم والجهاد والمسافر عن الصوم والحائض عن الكل (قوله ما ورد على لسان الرسول) نفي لما ذهب اليه الشارح العلامة من أن المراد بمثل يا أيها الناس ويا عبادي خطاب التكاليف الوارد بالالفاظ العامة مع كونه منادى يعني أن المراد ما هو أعم من ذلك (قوله هل يعم الرسول) أي بحسب الحكم المستفاد من التركيب أولا يعم بناء على أن وروده بلسان الرسول يمنع دخول الرسول في العمومات (قوله مطلقا) أي سواء كان مأمورا في أوله بالقول أو لم يكن وليس المراد صريح لفظ القول بل يدخل فيه مثل بلغهم كذا أو كتب اليهم كذا أو ما أشبه ذلك (قوله فهموا دخوله) ضمير دخوله وسألوه ومنه للرسول وضمير فيها للعمومات وضمير مقتضاه لما ورد بلسانه مثال ذلك ما روى أنه عليه السلام أمر أصحابه بفسخ الحج الى العمرة ولم يفسخ فقالوا أمرتنا بالفسخ ولم تفسخ ولم ينكر عليهم ما فهموه من دخوله في ذلك الأمر بل تحول الى بيان الموجب بقوله اني قلدت هديا واذا كانوا يفهمون من أمر الرسول لهم دخوله فيه فمن أمر الله الوارد بلسانه أولى واذا وجد مثل ذلك في الخطابات المصدرة بلفظ قل انتهض على الحليمي أيضا واحتج الحليمي بأن الامر بالامر بالشيء لا يكون أمرا به لو قال الملك لوزيره قل يا أيها الناس افعلوا كذا لم يدخل الوزير وأجيب بأن جميع الخطابات المنزلة عليه فهي في تقدير قل فيلزم أن لا يدخل في شيء منها ورد بالمنع ولو سلم فليس المقدر كالملفوظ من كل وجه (قوله فان قيل قد يكون آمرا مأمورا) ظاهر عبارة المتن أن قوله ولان الامر طلب الاعلى شبهة أخرى للخصم والشارح جعله جواب سؤال يورد على الشبهة الاولى نظرا الى ما في بعض النسخ من تجرد قوله ولان عن الواو والاول هو الموافق لكلام الآمدي فان قيل فمثله يرد على التبليغ ولا يتأتى الجواب بمثل ما ذكر اذ لا يشترط كون المبلغ أعلى قلنا لا بد من أن يكون وصول الخطاب الى المبلغ قبل وصوله الى المبلغ اليه وهذا في الواحد محال وان تعددت جهاته وهو ظاهر (قوله وهو) أي الرسول يحكي تبليغ جبريل الخطاب الذي هو أي الرسول داخل فيه (قوله نحو ركعتي الفجر)

الى سيده فلو كلف بالخطاب لكان صرفا للمنافعه الى غير سيده وذلك تناقض فيتبع الاجماع ويترك الظاهر الجواب لا نسلم صرف منافعه الى سيده عموما بل قد استثنى من ذلك وقت تضايق العبادات حتى لو أمره السيد في آخر وقت الظهر حين تضايق عليه الصلاة فلو أطاعه لفاته وجبت عليه الصلاة وعدم صرف منفعته في ذلك الوقت الى السيد واذا ثبت هذا فالتعبد بالعبادة ليس مناقضا لقولهم يصرف منافعه الى السيد الا في وقت تضايق العبادة فاندفع ما ذكرتم قالوا ثانيا خرج العبد عن خطاب الجهاد والجمعة والعمرة والحج والتبرعات والاقارير ونحوها ولو كان الخطاب متناولا له بعمومه لزم التخصيص والاصل عدمه الجواب أن خروجه بدليل اقتضى خروجه وذلك كخروج المريض والمسافر والحائض عن العمومات الدالة على وجوب الصوم والصلاة والجهاد وذلك لا يدل على عدم تناولها لهم اتفاقا غايته خلاف الاصل ارتكب لدليل وهو جائز قال ﴿مسئلة مثل يا أيها الناس يا عبادي يشمل الرسول صلى الله عليه وسلم عند الاكثر وقال الحليمي الا أن يكون معه قل لنا ما تقدم وأيضا فهموه ولانه اذا كان لم يفعل صلى الله عليه وسلم سألوه فيذكر موجب التخصيص قالوا لا يكون آمرا مأمورا ومبلغا مبلغا بخطاب واحد ولان أمر للاعلى ممن دونه قلنا الآمر هو الله سبحانه والمبلغ جبريل عليه السلام قالوا خص بأحكام كوجوب ركعتي الفجر والضحى والاضحى وتحريم الزكاة واباحة النكاح بغير ولي ولا شهود ولا مهر وغيرها قلنا كالمريض والمسافر وغيرهما ولم يخرجوا بذلك من العمومات﴾ أقول ما ورد على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم من العمومات المتناولة له لغة هل يعم الرسول أو كونه واردا بلسانه يمنع دخوله فيها مثاله قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا يا أيها الناس يا عبادي وغيره فالاكثر على انه يشمل الرسول صلى الله عليه وسلم مطلقا وقيل لا يشمله مطلقا وقال الحليمي مفصلا ان كان مأمورا في أوله بالقول للامة نحو قل يا أيها الناس لا يشمله والا شمله لنا ما تقدم انه ممن يتناوله اللفظ لغة فوجب الدخول فيه عند التركيب ولنا أيضا ان الصحابة فهموا دخوله عليه الصلاة والسلام فيها ولذلك اذا لم يفعل بمقتضاه سألوه عن الموجب وذكر موجب التخصيص وذلك تقرير منه لدخوله فيها قالوا أولا انه عليه الصلاة والسلام آمر أو مبلغ فان كان آمرا فلا يكون مأمورا لان الواحد بالخطاب الواحد لا يكون آمرا ومأمورا معا وان كان مبلغا فلا يكون مبلغا اليه لمثل ذلك فان قيل قد يكون آمرا مأمورا من جهتين قلنا الآمر أعلى مرتبة من المأمور فلا بد من المغايرة الجواب لا نسلم أنه آمر أو مبلغ بل الآمر هو الله والمبلغ هو جبريل وهو حاك لتبليغ جبريل ما هو داخل فيه قالوا ثانيا انه عليه الصلاة والسلام مخصوص بأحكام من وجوب أشياء نحو ركعتي الفجر وصلاة الضحى والأضحى وتحريم

اشياء

أشياء كالزكاة وخائنة الأعين واباحة أشياء كالنكاح من غير شهود وولي وبلا مهر والزيادة على أربع نسوة والتزويج بلفظ الهبة الى غير ذلك مما نطق به موضعه فدل على عدم مشاركته لامته في عموم الخطاب الجواب ان انفراده في ذلك بدليل لا يوجب عدم المشاركة مطلقا فان عدم الحكم قد يكون لمانع كما يكون لعدم المقتضي وذلك كما خرج المريض والمسافر وغيرهما من عمومات مخصوصة ولا يوجب ذلك خروجهم من العمومات مطلقا قال ﴿مسئلة مثل يا أيها الناس ليس خطابا لمن بعدهم وانما ثبت الحكم بدليل آخر من اجماع أو نص أو قياس خلافا للحنابلة لنا القطع بأنه لا يقال للمعدومين يا أيها الناس وأيضا اذا امتنع في الصبي والمجنون فالمعدوم أجدر قالوا لو لم يكن مخاطبا لم يكن مرسلا اليه والثانية اتفاق وأجيب بأنه لا يتعين الخطاب الشفاهي بل لبعض شفاها ولبعض بنصب الادلة بأن حكمهم كحكم من شافههم قالوا الاحتجاج به دليل التعميم قلنا لانهم علموا أن حكمه ثابت عليهم بدليل آخر جمعا بين الادلة) أقول ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا أيها الناس يا أيها الذين آمنوا ليس خطابا لمن بعدهم وانما يثبت حكمه لهم بدليل آخر من اجماع أو قياس أو نص وأما بمجرد الصيغة فلا وقالت الحنابلة هو عام لمن بعدهم لنا انا نعلم قطعا أنه لا يقال للمعدومين يا أيها الناس ونحوه وانكاره مكابرة ولنا أيضا أنه امتنع خطاب الصبي والمجنون بنحوه واذا لم نوجهه نحوهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم أجدر أن يمتنع لان تناوله أبعد قالوا أولا لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف أما الملازمة فاذ لا معنى لارساله الا أن يقال له بلغه أحكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وهي لا تتناوله وأما انتفاء اللازم فبالاجماع الجواب لا نسلم أنه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا تتعين فيه المشافهة ثم يجب التبليغ في الجملة وأنه يحصل بأن يحصل للبعض شفاها وللبعض بنصب الدلائل والامارات على أن حكمهم حكم الذين شافههم قالوا ثانيا لم يزل العلماء يحتجون على أهل الاعصار ممن بعد الصحابة بمثل ذلك وهو اجماع على العموم لهم الجواب لا يتعين أن يكون ذلك لتناوله لهم بل قد يكون لانهم علموا أن حكمه ثابت عليهم بدليل آخر جمعا بين الادلة أي هذا الدليل الدال على المشاركة في الحكم ودليلنا الدال على عدم الدخول في الخطاب قال ﴿مسئلة المخاطب داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثر أمرا ونهيا أو خبرا مثل وهو بكل شئ عليم من أحسن اليك فأكرمه أو فلا تهنه قالوا يلزم الله خالق كل

ذكره الآمدي ولا يوجد في كتب الفروع (قوله كالزكاة) فان قيل كما تحرم عليه صلى الله عليه وسلم تحرم على أقربائه بني هاشم وبني المطلب قلنا لما كان بسبب قرابته عد من خصائصه أو نقول التحريم عليه وعلى الاقارب من خصائصه (قوله وخائنة الاعين) فسرت بالايماء الى مباح من قتل أو ضرب على خلاف ما يظهر سمي بذلك لانه يشبه الخيانة من حيث انه خفي (قوله والزيادة على الاربع) يعني الى التسع فما فوقها على ما هو الصحيح (قوله الى غير ذلك) أما من الواجبات فكالوتر والتهجد والسواك وتخيير نسائه فيه والمشاورة وتغيير المنكر ومصابرة العدو الكثير وقضاء دين الميت المعسر وأما من المحرمات فكصدقة التطوع ونزع لأمته حين يقاتل والمن ليستكثر ونكاح الكتابية والامة وأما من المباحات فكصوم الوصال وصفي المغنم وخمس الخمس وجعل ارثه صدقة وأن يشهد ويقبل ويحكم لنفسه ولولده (قوله لمن بعدهم) أي لمن بعد الموجودين في زمن الوحي وقيل لمن بعد الحاضرين (١٣٧) مهابط الوحي والاول هو الوجه ويدل عليه ما ذكر في الاستدلال أنه لا يقال للمعدومين يا أيها الناس واعلم أن القول بعموم النصوص لمن بعد الموجودين وان نسب الى الحنابلة فليس ببعيد حتى قال الشارح العلامة ذكر في الكتب المشهورة ان الحق أن العموم معلوم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام وهو قريب وما ذكره المحقق من ان انكاره مكابرة حق فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة وأما اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين أو الناس عليهم بطريق التغليب فلا ومثله فصيح شائع في الكلام يعرفه علماء البيان وكذا الاستدلال الثاني ضعيف لان عدم توجه التكليف بناء على دليل لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظا (قوله لو لم يكن الرسول مخاطبا) فان قيل هذه الخطابات انما هي من الله تعالى وانما الرسول مبلغ قلنا هذا التقرير ناظر الى أن الرسول عليه الصلاة والسلام هو الذي يوجه الكلام نحو المخاطبين فهو المخاطب لهم وان جعلنا المخاطب هو الله تعالى فالتقرير أنه لو لم يكن مخاطبا لمن بعد الرسول لم يكن الرسول مرسلا اليهم لان معنى ارساله اليهم أن يقال له بلغه ما خاطبتهم به وقد وقع في بعض النسخ وكذا في المنتهى لو لم يكن مخاطبا به والمعنى لو لم يكن من بعده مخاطبا بمثل يا أيها الناس لم يكن الرسول مرسلا اليهم لما مر (قوله وأما انتفاء اللازم فبالاجماع) لم يتمسك بمثل وما أرسلناك الا كافة للناس بعثت الى الاسود والاحمر لان الخصم لا يسلم شموله المعدومين (قوله جمعا بين الادلة) دفع لما يقال سياق القصص على ما نقلت يدل على ان احتجاجهم كان بنفس هذه العمومات وأنها تتناولهم فان قيل على جواب الشبهتين الادلة الاخرى أيضا من قبيل الخطابات والمفروض أنها لا تتناول المعدومين سلمنا انها ليست من الخطابات كاجماع أو قياس يحصل في ذلك الزمان فدليل حجيتهما من الخطابات

والتقـديرأنهالاتتناول المعدومين فكيف يحتج بها قلنايجوزأن يثبت ذلك باجماع أوتنصيص على ثبوت الحكم أوبحجيـة الادلة في حق الموجودين والمعدومين بطريق آخرغيرتناول الخطاب لهـم كمافي قوله الجهادماض الى يوم القيامة لاتجتمع أمتي على الضلالة (قوله من خاطب) يشيرالى أن قول المصنف المخاطب داخل انماهو بكسرالطاء على صيغة اسم الفاعل وقوله (هوداخل) صفة خطاب وضميرهو لمن خاطب وضميرمتعلقه للخطاب والمراد به الحكم الذي وردفيه الكلام وقوله (فالمخاطب نفسه) على صيغة اسم الفاعل وقوله (لتناوله) أي الخطاب (له) أي للمخاطب (صيغة) يشيرالى أن الكلام فيما اذا وجدفي الكلام صيغة تتناول المخاطب بحسب اللغة كلفظ كل شئ في وهوبكل شئ عليم ولفظ من في من أكرمك فاكرمه أوفلاتهنه وبهذا يظهرأن المقصود دخول المخاطب أعني المتكلم

بالامر والنهي في مفعول أكرمه ولاتهنه لافي فاعلها فقول الشارح لايختص بمخاطب دون مخاطب ممالا معنى له والصواب بواحد دون واحد (قوله صدق انه أخذمن أموالهم صدقة) هذا عين النزاع فان من زعم ان خذمن أموالهم صدقة يقتضي اخذالصدقة من كل نوع لايسلم ذلك ويدعي أنه لايصدق الابأخذالصدقة من كل نوع وذلك أيضابواسطة العرف والاجماع على انه لايجب الاخذ من كل فرد يصدق عليه انه مال حتى الدينار والدرهم والدانق وما دون ذلك والافقضية العموم بحكم اللغـة يقتضي ذلك فقوله في الدليل الثاني واذالم يجب من كل دينار وكل درهم لم يجب من كل نوع في حيز المنع لان الاجماع انماعارض العام في بعض متناولاته الذي هوالافراد فبقي حجـة فيما عداذلك البعض أعني الانواع وتحقيق المقام ان الجمع لتضعيف المفرد والمفرد خصوصامثل المال والعلم بعض والماء قديرادبه الفرد فيكون معنى الجمع المعرف باللام أوالاضافة جميع الافرادوقد يراد به الجنس فيكون معناه جميع الانواع كالاموال والعلوم والتعويل على القرائن وقددل العرف وانعقد الاجماع على ان المراد في مثـل خذمن أموالهم الانواع لاالافراد واماما يتوهم من ان معنى الجمع العام هوالمجموع من حيث هومجموع أوكل واحدمن الجموع لامن الآحادحتى بنواعليـه أن استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع فقـد تكلمنا عليـه في شرح التلخيص نعم قد تقوم قرينة على ان المراد بالجمع المعرف هوالمجموع لا كل فردمثل هـذه الدارلاتسع الرجال أونفس الحقيقـة مثل فلان يركب الخيل و ياهندلاتحدثي الرجال فلهذايفرق بين للرجال عندي درهم ولكل رجل عندي درهـم عملا بالبراءة الاصلية بخلاف مثل والله يحب المحسنين ويحب كل محسن وماالله يريدظلماللعباد أولاحدمن العباد

شئ قلناخص بالعقل) أقول من خاطب المكلفين بخطاب هوداخـل في عموم متعلقه فالمخاطب نفسه هل يدخـل في ذلك الخطاب لتناوله له صيغة أولايدخـل لقرينـة كونه مخاطبا مثاله في الخبروهو بكل شئ عليم وفي الامر قولك من أكرمك فأكرمه فانه أمرعام لايختص بمخاطب دون مخاطب وفي النهي قولك من أكرمك فلاتهنه فانه نهي عام فالاكثرعلى أنه يدخل وقيـل لايدخـل لناماتقـدم أنه يتناوله لغـة فوجب تناوله له في التركيب قالوا قال الله تعالى الله خالق كل شئ فيلزم أن يكون خالقا لنفسه الجواب أنه ظاهر فيه وقدخص بدليل العقل قال ﴿مسئلة مثـل خذمن أموالهم صـدقة لايقتضي أخـذ الصدقة من كل نوع من المال خلافا للاكثر لناأنه بصدقة واحـدة يصدق أنه أخـذ منهاصـدقة فيلزم الامتثال وأيضافان كل دينارمال ولايجب ذلك بالاجماع قالوا المعـنى من كل مال فيجب العموم قلنا كل للتفصيـل ولذلك فرق بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل عنـدي درهم باتفاق) أقول مثـل قوله تعالى خذمن أموالهم صـدقة لايقتضي أخذالصدقة من كل نوع من أنواع أموالهم بل يكفي أخذصـدقة واحدة من جملة الاموال والاكثرعلى خلافه لنا أنه اذا أخذمن جملة أموالهم صـدقة واحدة صدق انه أخذمن أموالهـم صدقة واذاصدق ذلك فقدامتثل ولناأيضا الاجماع على ان كل دينار وكل درهم مال ولايجب أخذالصدقة منه اجماعا فلايجب من كل مال واذا لم يجب لم يجب من كل نوع اذلامقتضي له الافهـم العموم من الخطاب وقديجاب عن الاول بمنع صدق خذمن أموالهـم صـدقة على ظاهره اذمعناه بقضية العموم خـذمن كل مال صدقة وعن الثاني أنه ظاهر في العموم وعارضـه الاجماع في بعض متناولاته فخصـه منه فبقي فيماعداه حجـة قالوا أموالهم للعموم لانه جمع مضاف كما مر فيكون المعنى خـذمن كل واحد من أموالهم صدقة اذ معنى العموم ذلك وهوالمطلوب الجواب منع ان معنى العموم ذلك فان الكل وضع لاستغراق كل واحدواحدمفصلا وهو أمرزائدعلى العمـوم ولذلك فرق بين للرجال عنـدي درهم وبين لكل رجل عنـدي درهـم حتى يلزم في الاول درهم واحد وفي الثاني دراهم بعدة الرجال قال ﴿مسئلة العام بمعنى المدح والذم مثل ان الابرار وان الفجار والذين يكنزون الذهب والفضة عام وعن الشافعي خلافه لناعام ولامنافي فعم كغيره قالوا سيق لقصد المبالغة في الحث أوالزجر فلايلزم التعميم قلنا التعميم أبلغ وأيضا لامنافاة بينهما) أقول العام قد يتضمن معنى المدح والذم مثاله ان الابرارلفي نعيم وان الفجارلفي جحيم فمثل هذا العام هل هو للعموم فيثبت به الحكم في جميع متناولاته أولا الاكثرعلى انه للعموم ونقل عن الشافعي خلافه حتى أحال

(قوله التعلق بقوله) أى التمسك يعنى يزعمون أن ليس الذهب والفضة عاما للحلى حتى تجب فيه الزكاة بناء على أن سوق الكلام للذم لا لايجاب الزكاة فى كل ذهب وفضة (قوله ولا منافاة) عين النزاع فان الخصم يزعم أن قصد المدح أو الذم ينافى قصد عموم الحكم وان كان اللفظ عاما بصيغته لما أن المقصود من ايراده مثله المنع عما الذم لاجله على وجه المبالغة فلو ثبت العموم فات معنى الذم (قوله مبالغة) متعلق بأن يذكر وهى أعم من الاغراق على ما عرف فى فن البديع (قوله سلمنا ذلك) حاصل الشبهة أن ذكر العام مع عدم التعميم وارادة العموم أدخل فى المبالغة فى المدح والذم والجواب أنا لا نسلم ذلك بل التعميم أدخل فيها ولو سلم فالتعميم وان لم يكن أدخل فيها فليس منافيا لها حتى يكون القصد اليها مستلزما لنفى العموم بل غاية الامر أن المبالغة تحصل بكل منهما وان كان عدم التعميم أدخل وعلى هذا لا يتوجه ما يقال لا نسلم عدم المنافاة فان المبالغة انما تحصل بتقدير ذكر العام وعدم ارادة العموم ويجاب بأن قصد المبالغة فى الحث لا ينافى العموم لا قصد المبالغة مطلقا فانه قد ينافيه كما فى ضربت الناس كلهم

﴿مباحث التخصيص﴾

(قوله التخصيص) جمهور الشارحين على أن المراد بالمسميات أجزاء المسمى للقطع بأن الآحاد كزيد وعمرو مثلا ليس من افراد مسمى الرجال اذ مسماه ما فوق الاثنين من هذا الجنس لكن سبق فى تحقيق مفهوم العام أنها

الآحاد التى دل العام عليها باعتبار أمر اشتركت فيه وهو معنى المسميات العام لا افراد مدلوله ولولا أنه جوز التخصيص عثل الاستثناء الى الواحد لجاز جعل مسميات صيغة الجمع هى الجماعات لا الآحاد (قوله ويتناول) يعنى أن فى مثل اقتلوا الكافرين الا أهل الذمة المراد بالكافرين جميع الكفار ليصح اخراج أهل الذمة فيتعلق الحكم فيكون القصر على البعض باعتبار الحكم فقط وفى مثل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة يتبين أن المراد بالكافرين غير أهل الذمة خاصة فيكون القصر على البعض باعتبار الدلالة والحكم جميعا ويكون معنى القصر فى الاول أن اللفظ الذى يتناول جميع المسميات قد اقتصر الحكم فيه على بعضها وفى الثانى أن اللفظ الذى كان يتناول الجميع فى نفسه قد اقتصرت دلالتها على البعض خاصة وحينئذ يندفع ما يتوهم من أن اللفظ ان كان على عمومه فلا قصر وان وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم ولا قصر (قوله كقولهم خصص العام) فهم الشارحون أن الشبهة من جهة أن معناه أخرج بعض ما تناوله بتقدير عدم المخصص وهو كلام قليل الجدوى فالاولى ما ذهب اليه المحقق من أن العام بمنزلة المتناول فى عبارة أبى الحسين اذ لا عموم بعد التخصيص وانما المراد أنه عام على تقدير عدم المخصص وهذا ظاهر فى غير الاستثناء فاللفظ عام لتناوله الجميع وان لم يكن الخطاب أعنى الحكم متناولا فعبارة أبى الحسين تفتقر الى هذا التأويل فى الاستثناء وغيره وفى الاخراج أيضا لاقتضائه سابقة الدخول وقولنا قصر العام على البعض انما يفتقر اليه فى غير الاستثناء فيكون أولى وبعضهم لم يفرق بين العام والخطاب فزعم أن عبارة أبى الحسين أيضا لا تفتقر الى التأويل لان الخطاب فى نفسه متناول لذلك البعض المخرج (قوله وفيه دور) انما يصح لو توقف معرفة الخصوص على معرفة التخصيص نعم لو قيل انه تعريف الشئ بنفسه بناء على أن التأثير عين الاثر كما هو رأى الاشعرى لكان شيأ وكانه هو المراد بالدور الا أنه أيضا ليس بوارد لان ذلك انما هو بحسب الوجود دون المفهوم للقطع بتغاير مفهوم الاحراق والاحتراق فلهذا قال المحقق الاولى أنه تعريف للشئ

بعض الشافعية التعلق بقوله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فى وجوب الزكاة فى الحلى لان القصد بذلك الحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة لنا انه عام بصيغته وضعا ولا منافاة بين المدح والذم وبين التعميم فوجب التعميم عملا بالمقتضى السالم عن المعارض قالوا سيق الكلام لقصد المدح والذم وقد عهد فيهما التجوز والتوسع وأن يذكر العام وان لم يرد العموم مبالغة واغراقا الجواب أن التعميم أبلغ فى المدح والذم فيدل السوق لهما على ارادته لا على عدم ارادته سلمنا ذلك لكن لا منافاة بين السوق للمبالغة وبين التعميم حتى يدل ثبوت أحدهما على نفى الآخر قال (التخصيص قصر العام على بعض مسمياته أبو الحسين اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وأراد ما يتناوله بتقدير عدم المخصص كقولهم خصص العام وقيل تعريف أن العموم للخصوص وأورد الدور وأجيب بأن المراد فى الحد التخصيص اللغوى) أقول قد فرغنا من بحث العام وها نحن نشرع فى التخصيص وفى المخصص وما يتعلق بهما التخصيص فى الاصطلاح قصر العام على بعض مسمياته ويتناول ما أريد به جميع المسميات أولا ثم أخرج بعض كما فى الاستثناء وما لم يرد الا بعض مسمياته ابتداء كما فى غيره وقال أبو الحسين هو اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وأورد عليه ان ما أخرج فالخطاب لم يتناوله فأجاب بأن المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص كقولهم خصص العام وهذا عام مخصص ولا شك أن المخصص ليس بعام لكن المراد به كونه عاما لولا تخصيصه وقيل هو تعريف ان العموم للخصوص وأورد عليه انه تعريف التخصيص بالخصوص وفيه دور والاولى انه ليس أعرف منه بل هو مثله

بما يساويه فى الجلاء والخفاء وأما جوابه بأن المراد بالخصوص المذكور فى الحد هو اللغوى حتى كأنه قال التخصيص تعريف أن المراد باللفظ الموضوع لجميع الافراد هو البعض منها فصحيح الا أنه لا يطابق المتن حيث قال المراد فى الحد التخصيص اللغوى وكأنه مبنى على زعم المعترض أن التخصيص والخصوص واحد ولا يخفى أنه اذا احتاج تعريفنا وتعريف أبى الحسين الى تقدير عدم المخصص كان لزوم الدور ظاهرا للقطع بأن المخصص هو الذى يفيد التخصيص الاصطلاحى ويمكن أن يدفع بأن المراد أن المخصص لا من حيث هذا الوصف (قوله قصر اللفظ على بعض مسمياته) هذا كما فى العام للقطع بأن آحاد العشرة ليست مسمياتها وانما مسمياتها العشرات (قوله وضمائر الجمع) مثل جاءنى مسلمون فأكرمتهم الا زيدا أو فقلت لهم أكرمونى الا زيدا أو فقالوا نحن نكرمك الا زيدا وأما اذا كان المرجع عاما فلا ينبغى ان يتردد فى عمومها وقد تردد العلامة فى ذلك بل جزم بانها ليست بعامة وبعضهم زعم أن المراد ما اذا كان المرجع معهودا وان حكمها حكم مرجعها فى العموم والخصوص (قوله فتلازما) أى جواز التأكيد بكل وامكان القصر على البعض سواء أريد قصر العام أو قصر اللفظ وهو المراد بالتفسيرين وهذا يشكل بمثل ما رأيت أحدا فانه يصح التخصيص ولا يصح التأكيد وبمثل أكلت الرغيف كله فانه يصح التأكيد ولا يصح التخصيص بالتفسير الاول وكأنه أراد التلازم بين التأكيد بكل والتخصيص بأحد التفسيرين لا بكل منهما وحينئذ ينـدفع الاشكال الثانى (قوله أنه كذب) انما يتم فى الخبر فالاولى أن يقال أنه كذب أو بداء والجواب المنع فان صدق النفى انما هو فيما يفيد العموم لا مطلقا والبداء انما يلزم لو أريد من أول الامر العموم أبدا (قوله لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام) قد فسروه بما فوق النصف ولا خفاء فى امتناع الاطلاع عليه الا فيما يعلم عدد افراد العام (قوله عدّ لاغيا وخطئ) كأنه يشير الى دفع ما يتوهم من أن اللغو لا ينافى الصحة (قوله بأنه مخصوص بالاستثناء ونحوه) الظاهر أن المراد أن هذا المثال من قبيل ما يكون التخصيص فيه بالاستثناء ونحوه كبدل البعض وقد تقدم أنه يجوز الى واحد لكن لما كان على ظاهر العبارة مناقشة لانه مما خصص بالاستثناء لا بنحوه زعم الشارح العلامة أن نحوه عطف على محذوف أى التخصيص بالاستثناء ونحوه يجوز الى واحد وبعضهم أنه مرفوع أى ونحوه جائز وذهب الشارح المحقق الى أن الضمير للحكم المذكور وهو لطيف لكن لا يخفى أنه لا يقال فى مثل اقتلوا الكافرين الا أهل الذمة ان هذا الحكم مخصوص بأهل الذمة بل بمن عداهم اللهم الا بتأويل وهو انه مخصوص بسبب اخراج أهل الذمة

الذين

فى الجلاء والخفاء فان من عرف حصول الخصوص عرف تحصيل الخصوص وبالعكس الجواب أن المراد بالتخصيص المحدود التخصيص فى الاصطلاح وبالخصوص المذكور فى الحد هو الخصوص فى اللغة فتغايرا فلا دور ولا تساوى فى الجلاء لان اللغوى قد عرف والاصطلاحى بعد لم يعرف قال (ويطلق التخصيص على قصر اللفظ وان لم يكن عاما كما يطلق عليه عام لتعدده كعشرة والمسلمين المعهودين وضمائر الجمع ولا يستقيم تخصيص الا فيما يستقيم توكيده بكل) أقول التخصيص كما يطلق على قصر العام على بعض مسمياته فقد يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما وذلك كما يطلق على اللفظ كونه عاما لتعدد مسمياته مثاله عشرة يقال له عام باعتبار آحاده فاذا قصر على خمسة بالاستثناء عنه قيل قد خصص وكذلك المسلمون للمعهودين نحو جاءنى مسلمون وأكرمت المسلمين الا زيدا فانهم يسمون المسلمين عاما والاستثناء منه تخصيصا له واعلم أن التخصيص أى تفسير فسرناه من التفسيرين فلا يستقيم ولا يمكن الا فيما يؤكد بكل وهو ذو أجزاء يمكن افتراقها حقيقة نحو الانسان كلهم أو حكما نحو الجارية كلها وذلك ليكون له بعض يمكن القصر عليه ولان التأكيد بكل انما هو لدفع توهم ارادة القصر وكون الظاهر تجوزا أو سهوا فتلازما قال ﴿ مسئلة التخصيص جائز الا عند شذوذ ﴾ أقول تخصيص العام جائز الا عند شذوذ ودليله ما تكرر أنه لا يلزم من وضع الفاظ العموم للخصوص مجازا محال لا لذاته ولا لغيره ولنا أيضا كثرة وقوعه مثل الله خالق كل شئ وأوتيت من كل شئ حتى قيل لا عام غير مخصص الا قوله وهو بكل شئ عليم ومستند النافى ما مر فى المجاز أنه كذب اذ ينفى فيصدق والجواب ما مر قال ﴿ مسئلة الاكثر انه لا بد فى التخصيص من بقاء جمع يقرب من مدلوله وقيل يكفى ثلاثة وقيل اثنان وقيل واحد والمختار انه ما بالاستثناء والبدل يجوز الى واحد وبالمتصل كالصفة يجوز الى اثنين وبالمنفصل فى المحصور القليل يجوز الى اثنين مثل قتلت كل زنديق وقد قتل اثنين وهم ثلاثة وبالمنفصل فى غير المحصور أو العدد الكثير المذهب الاول لنا أنه لو قال قتلت كل من فى المدينة وقد قتل ثلاثة عدّ لاغيا وخطئ وكذلك أكلت كل رمانة وكذلك لو قال من دخل أو أكل وفسره بثلاثة القائل باثنين أو ثلاثة ما قيل فى الجمع ورد بأن الجمع ليس بعام القائل بالواحد أكرم الناس الا الجهال وأجيب بأنه مخصوص بالاستثناء ونحوه قالوا انا له لحافظون وليس محل النزاع قالوا لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه وذلك يمنع الجميع وأجيب بأن الممتنع تخصيص خاص بما تقدم قالوا قال الله تعالى

الذين قال لهم الناس وأريد نعيم بن مسعود ولم يعد مستهجنا للقرينة قلنا الناس للمعهود فلا عموم قالوا صح أكلت الخبز وشربت الماء لأقل قلنا ذلك للبعض المطابق للمعهود والذهني مثله في المعهود والوجودي فليس من العموم والخصوص في شيء) أقول قد اختلف في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب الاكثر الى أنه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار انه ان كان التخصيص باستثناء أو بدل جاز الى واحد نحو عشرة الا تسعة واشتريت العشرة أحدها والا فان كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز الى اثنين نحو أكرم الناس العلماء أو ان كانوا علماء وان كان بمنفصل فان كان في محصور قليل جاز الى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وهم ثلاثة أو أربعة وان كان في غير محصور أو في عدد كثير فالمذهب الاول وهو انه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلوله فلا يقال من دخل داري فأكرمه ويفسر بزيد وعمرو وبكر لنا لو قال قتلت كل من في المدينة ولم يقتل الا ثلاثة عد لاغيا ومخطئا وكذا لو قال أكلت كل رمانة في البستان ولم يأكل الا ثلاثة وكذلك لو قال كل من دخل داري فهو حر أو كل من أكل فأكرمه وفسره بثلاثة فقال أردت زيدا وعمرا وبكرا عد لاغيا وخطئ القائل بجواز التخصيص الى اثنين أو ثلاثة احتج بما قيل في الجمع ان أقله ثلاثة أو اثنان كأنه جعله فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلاثة أو في الاثنين والجواب ان الكلام في أقل مرتبة يخصص اليها العام لا في أقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالآخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للآخر القائلون بجواز التخصيص الى واحد قالوا أولا يجوز أكرم الناس الا الجهال وان كان العام واحدا اتفاقا والجواب أن عموم قولنا لا يجوز تخصيص العام الى الواحد مخصوص بالاستثناء ونحوه أعني بدل البعض فانا قد استثنيناهما عن الكلية المدعاة فلا يمكن الالزام بهما والفرق قائم وسيأتي قالوا ثانيا قال الله تعالى وانا له لحافظون والمراد هو تعالى وحده لاشريك له الجواب انه ليس محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرى به العادة ان العظماء يتكلمون عنهم وعن أتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا أصلا قالوا ثالثا لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج اللفظ عن موضوعه الى غيره فامتنع كل تخصيص الجواب منع كونه للتخصيص حينئذ بل لتخصيص خاص وهو ما يعد معه لاغيا قالوا رابعا قال الله تعالى الذين قال لهم الناس وأراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده أهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الجواب انه غير محل النزاع فان البحث في تخصيص العام والناس ههنا ليس بعام بل للمعهود والمعهود ليس بعام لما عرفت في حد العام حيث اعتبرنا قولنا مطلقا وأخرجنا به المعهود قالوا خامسا علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا أكلت الخبز وشربت الماء والمراد به أقل القليل مما يتناوله الماء والخبز الجواب ان ذلك غير محل النزاع فان كل واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقرر في الذهن أنه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم وذلك بعينه كما تقول للغلام ادخل السوق فانك تريد به واحدا من الاسواق المعهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا للبعض الاسواق بحسب العادة واذا كان كذلك فليس بعام خصص ولا تعلق له بمسئلة الخصوص والعموم أصلا انما هو معهود يتناول عدة من المعينات قيد ببعض منها كالمطلق يقيد ببعض ما يوجد في ضمنه من المقيدات ويحتملها من المحامل من غير صرف عن ظهور وعموم قال (المخصص متصل ومنفصل فالمتصل الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية وبدل البعض) أقول المخصص ينقسم الى متصل ومنفصل لانه اما أن لا يستقل بنفسه أو يستقل والاول المتصل والثاني المنفصل والمخصص المتصل خمسة (١) الاستثناء المتصل نحو أكرم الناس الا الجهال بخلاف المنقطع

(قوله الناس للمعهود) ويبقى البحث في صحة اطلاق الناس المعهود على واحد (قوله بل هو للبعض) اعلم أن اللام قد تكون للاشارة الى حصة من الحقيقة وهو العهد الخارجي والى نفس الحقيقة وحينئذ اما أن تعتبر من حيث هي وهو تعريف الطبيعة مثل الرجل خير من المرأة أو من حيث الوجود وحينئذ اما أن توجد قرينة البعضية وهو العهد الذهني أولا وهو الاستغراق فاللام للتعريف لا غير والتعريف اما تعريف العهد أو تعريف الجنس والمعرف تعريف الجنس قد يكون لبعض موجود باعتبار عهديته في الذهن كما في أكلت الخبز وهذا ليس من تخصيص العموم في شيء كما أن اطلاق المعرف بلام العهد على موجود خارجي معين من بين المعهودات الخارجية مثل أدخل السوق لمن بينك وبينه أسواق معهودة ليس من تخصيص العموم بل هو ارادة لأحد المحتملات بدلالة قرينة من عادة أو غيرها

﴿مسائل الاستثناء﴾

(قوله الاستثناء في المنقطع قيل حقيقة) ظاهر كلام الشارح وكثير من المحققين أن الخلاف في صيغ الاستثناء لا في لفظه لظهور أنه فيهما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو وما ذكر من ان علماء الامصار لا يحملونه على المنقطع الا عند

فانه لا يخصص (ب) الشرط مثل أكرم الناس ان كانوا علماء (ج) الصفة مثل أكرم الناس العلماء (د) الغاية مثل أكرم الناس الى أن يجهلوا (هـ) بدل البعض أكرم الناس العلماء منهم وأنت تعلم ان منها ما يخرج المذكور كالاستثناء والغاية ومنها ما يخرج غير المذكور كالشرط والصفة والبدل قال (الاستثناء في المنقطع قيل حقيقة وقيل مجاز وعلى الحقيقة قيل متواطئ وقيل مشترك ولا بد لصحته من مخالفة في نفي الحكم أو في ان المستثنى حكم آخر له مخالفة بوجه مثل ما زاد الا ما نقص ولأن المتصل أظهر لم يحمله فقهاء الامصار على المنقطع الا عند تعذره ومن ثم قالوا في له عندي مائة درهم الا ثوبا وشبهه الا قيمة ثوب) أقول المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع والمنقطع قد علمت أنه لا مدخل له في التخصيص فان قولك جاءني القوم الا حمارا لا يخرج بعض المسمى ولا نعرف خلافا في صحته لغة انما الخلاف في كونه حقيقة أو مجازا فقيل حقيقة وقيل مجاز وعلى القول بأنه حقيقة فقد قيل انه متواطئ أي مقول على المتصل والمنقطع باعتبار أمر مشترك بينهما وقيل لا بل هو مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي واعلم أنه لا بد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه وقد يكون بأن ينفي من المستثنى الحكم الذي يثبت للمستثنى منه نحو جاءني القوم الا حمارا فقد نفينا المجيء عن الحمار بعد ما أثبتناه للقوم وقد يكون بأن يكون المستثنى نفسه حكما آخر مخالفا للمستثنى منه بوجه مثل ما زاد الا ما نقص فان النقصان حكم يخالف الزيادة وكذا ما نفع الا ما ضر ولا يقال ما جاءني زيد الا أن الجوهر الفرد حق اذ لا مخالفة بينهما بأحد الوجهين وبالجملة فانه مقدر بلكن فكما يجب فيه مخالفة اما تحقيقا مثل ما ضربني زيد لكن ضربني عمرو واما تقديرا مثل ما ضربني لكن أكرمني فكذا ههنا واعلم أن الحق أن المتصل أظهر فلا يكون مشتركا ولا للمشترك بل حقيقة فيه ومجاز في المنقطع فلذلك لم يحمله علماء الامصار على المنفصل الا عند تعذر المتصل حتى عدلوا للحمل على المتصل عن الظاهر وخالفوه ومن ثم قالوا في قوله له عندي مائة درهم الا ثوبا وله على ابل الا شاة معناه الا قيمة ثوب أو قيمة شاة فيرتكبون الاضمار وهو خلاف الظاهر ليصير متصلا ولو كان في المنقطع ظاهرا لم يرتكبوا المخالفة ظاهر حذرا عنه قال (وأما حده فعلى التواطؤ ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها وعلى الاشتراك والمجاز لا يجتمعان في حد فيقال في المنقطع ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج وأما المتصل فقال الغزالي رحمه الله قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول وأورد على طرده التخصيص بالشرط والوصف بالذي والغاية ومثل قام القوم ولم يقم زيد ولا يرد الاولان وعلى عكسه جاء القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ وقيل لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية وأورد على طرده قام القوم الا زيد وعلى عكسه ما جاء الا زيدا فانه لم يتصل بجملة وان مدلوله كل استثناء مراد بالاول والاحتراز من الشرط والصفة وهم والاولى اخراج بالا واخواتها) أقول الاستثناء المنقطع قد علمت انه اختلف فيه أمتواطئ هو أم مشترك

تعذر المتصل الى آخر كلامه صريح فيما ذكرنا الا أن ما ذكره العلامة وغيره من الاستدلال على كونه مجازا في المنقطع بانه من تثنية عنان الفرس صرفته وانما يتحقق ذلك في المتصل صريح في أن الخلاف في لفظ الاستثناء ثم في قوله لا نعرف خلافا في صحته لغة رد لما ذكره الآمدي من أنه اختلف العلماء في صحة الاستثناء من غير الجنس فجوزه أصحاب أبي حنيفة ومالك والقاضي أبو بكر وجماعة من المتكلمين والنحاة ومنعه الاكثرون وأما أصحابنا فمنهم من قال بالنفي ومنهم من قال بالاثبات (قوله ما زاد الا ما نقص) ما الاولى نافية والثانية مصدرية والمعنى لكن النقصان فعل أو لكن النقصان أمره بيانه على ما قدره السيرافي وليس المعنى ما زاد شيأ غير النقصان ليكون متصلا مفرغا (قوله واعلم أن الحق) اشارة الى الدليل على كونه مجازا في المنقطع وذلك لان المتصل

هو المتبادر الى الفهم فلا يكون الاستثناء يعني صيغته مشتركا لفظا ولا موضوعا للقدر المشترك بين المتصل والمنقطع اذ ليس أحد معاني المشترك أو افراد المتواطئ أولى بالظهور والمتبادر عند قطع النظر عن عارض شهرة أو كثرة ملاحظة أو نحو ذلك (قوله الاستثناء المنقطع) مبتدأ خبره الجملة الشرطية أعني قوله فان قلنا انه أي الاستثناء متواطئ أمكن حده أي المنقطع وقوله قد علمت حال وضمير أنه وفيه وهو للاستثناء وقوله أو مشترك أي لفظا بين المتصل والمنقطع أو مجازا أي في المنقطع

(قوله مادل على مخالفة) الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر وهو الاخراج أو المخالفة وبمعنى المستثنى وهو المخرج والمذكور بعد الا من غير اخراج وبمعنى اللفظ الدال على ذلك كالشرط والصفة وهو المقصود بالتعريف ههنا (قوله أراد بها الحروف المرادفة لالا) فيه تجوز وتسامح اذ من الاخوات اسماء وافعال والترادف بمعنى اتحاد المفهوم محال (قوله لان مفهوميه) يعنى الحقيقيين ان كان مشتركا والحقيقى والمجازى ان كان مختصا بالمتصل فان قيل ربما تجمع الحقائق المختلفة فى حد كانواع الحيوان قلنا عند اتحاد مفهوم مشترك بينها والتقدير ههنا تعدد المفهوم (قوله من غير اخراج) يخرج المتصل ويشعر بأن المتصل مادل على مخالفة بالا واخواتها مع اخراج الا أنه حاول ايراد تعريفات القوم وتزييفها ثم ايراد تعريف للاستثناء باعتبار معناه المصدرى وينبغى أن يعلم انا اذا قلنا جاءنى القوم الا زيدا فالاستثناء يطلق على اخراج زيد وعلى زيد المخرج وعلى لفظ زيد المذكور بعد الا وعلى مجموع لفظ الا زيدا وبهذه الاعتبارات اختلف العبارات فى تفسيره فيجب أن يحمل كل تفسير على ما يناسبه من المعانى الاربعة (قوله قول ذى صيغ) ذكر الامام حجة الاسلام أنه احترز عن التخصيص لانه قد لا يكون بقول بل بفعل أو قرينة أو دليل عقلى واذا كان بقول فلا تنحصر صيغه وانه احترز بصيغ مخصوصة عن مثل رأيت المؤمنين ولم أر زيدا اذ المراد من الصيغ أدوات الاستثناء واذ قد صرح بان المراد بالصيغ المخصوصة المحصورة ما هو المتعارف من أدوات الاستثناء لم يرد عليه شئ مما ذكروا الآمدى اخذ بظاهر اللفظ فاعترض بسائر التخصيصات مثل رأيت المؤمنين ولم أر زيدا واقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة والقوم علماء وزيد جاهل الى غير ذلك فانها صيغ محصورة ضرورة تناهى الالفاظ الدالة ولما كان ظاهرا أنه لا يريد بالمحصورة مجرد التناهى بل الداخلة تحت الضبط اقتصر المصنف على الاعتراض بمثل الشرط والنفى والغاية والوصف بالموصولات دون البدل وسائر الصفات وغير ذلك وأهمل الشارح ذكر الغاية وكانها لم تقع فى نسخته ولا يخفى ان ما ذكره فى الجواب عن النفى جواب عن الغاية وفى بعض الشروح أن التعريف لادوات الاستثناء كانه قال أدوات الاستثناء كلمات ذوات صيغ وتقييد الوصف بمثل الذى لانه الذى يذكر بعده شئ هو الصلة كادوات الاستثناء يذكر بها المستثنى وهذا خبط عظيم (قوله لفظ متصل بجملة) هذا بعينه التعريف الذى اختاره الآمدى الا أنه ذكر مكان قوله وليس بشرط ولا صفة ولا غاية قوله بحرف الا او احدى أخواتها وقال احترز بلفظ عن غير اللفظ من الدلالات المخصصة الحسية أو العقلية وبمتصل عن الدلائل المنفصلة وبقوله لا يستقل عن مثل قام القوم ولم يقم زيد

مشترك أو مجاز فان قلنا انه متواطئ فى المتصل والمنقطع أمكن حده مع المتصل بحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما وهو مجرد المخالفة الأعم من الاخراج وعدمه فيقال مادل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها فقوله مادل على مخالفة يتناول أنواع التخصيص وقوله بالا غير الصفة يخرج سائر أنواعه وانما قيد الا بغير الصفة ليخرج نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لانه بمعنى غير الله فيكون صفة لا استثناء وقوله واخواتها أراد به الحروف المرادفة لالا نحو سوى وحاشا وخلا وعدا وهى حروف معلومة معينة وأما ان قلنا انه مشترك بين المتصل والمنقطع أو حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع فلا يمكن الجمع بينهما فى حد واحد لان مفهوميه حينئذ حقيقتان مختلفان فلا يكون حدهما واحدا بل يجب حد كل واحد منهما باعتبار خصوصيتهما وهما متغايرتان ضرورة وأما المنقطع فيزاد فيما ذكرنا قيد يمتاز به عن المتصل وهو قولنا من غير اخراج فيقال مادل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج فقولنا من غير اخراج هو الذى أخرج المتصل لانه يدل على مخالفة مع اخراج وأما المتصل فقال الغزالى رحمه الله هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على أن المذكور به لم يرد بالقول الاول واعترض على طرده وعكسه أما طرده فقيل يرد عليه التخصيص بالشرط مثل أكرم الناس ان علموا وبالوصف بالذى نحو الناس الذين علموا وبالنفى الصريح نحو جاء القوم ولم يجئ زيد فانها كلها ذو صيغ مخصوصة محصورة دالة على ما ذكرتم قال المصنف ولا يرد الاولان أعنى التخصيص بالشرط والوصف بالذى لانهما لا يخرجان المذكور به وهم العلماء فى مثالنا بل غير المذكور وهو من عدا العلماء على ما لا يخفى والحق انه لا يرد الثالث أيضا لان تقييد الالفاظ بالدلالة انما يراد بها فيه الدلالة بحسب الوضع ولم يجئ زيد لم يوضع الا للنفى المجيء عن زيد لانه لم يرد زيد من الكلام الاول وانما يلزم ذلك من ذكره بعد الاثبات لزوما عقليا ان كان القائل ممن لا يناقض نفسه لا لزوما وضعيا ألا ترى انك تقول لم يجئ القوم ولم يجئ زيد ولا دلالة على مخالفة أصلا وذلك بخلاف جاء القوم الا زيدا فانه لم يوضع الا لذلك وأما عكسه فقيل يرد عليه جاء القوم الا زيدا فانه استثناء ولم يصدق عليه انه ذو صيغ بل ذو صيغة واحدة والحق انه مندفع بظهور المراد وهو ان جنس الاستثناء ذو صيغ وكل استثناء ذو صيغة من الصيغ والمناقشة فى مثله مع مثله لا تحسن كل الحسن وقيل انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على أن مدلوله غير مراد بما اتصل به وليس بشرط ولا صفة ولا غاية فاحترز بالمتصل

عن المنفصل من لفظ أو عقل أو غيرهما وبقوله لا يستقل عن اللفظى المتصل المستقل وبقوله دال الى آخره عن المتصلات الغير المخصصة وبقوله ليس بشرط ولا صفة ولا غاية عن الثلاث وقد اعترض عليه بانه فاسد من جهة الطرد والعكس ووجود اللغو فيه أما الطرد فلأن قولك قام القوم لا زيد يصدق عليه الحد وليس باستثناء وأما العكس فأولا لان الاستثناء المفرغ نحو ما جاء الا زيد استثناء ولا يصدق عليه الحد لانه لم يتصل بجملة لأن ما قبله ليس بجملة فانه هو الفاعل والفعل وحده مفرد لا جملة وثانيا لان الحق على ما سنبينه أن كل استثناء متصل مراد به ما يتقدمه ثم يخرج عنه ثم يسند الى الباقى وأما اللغو فيه فان قوله وليس بشرط ولا صفة لاحاجة اليه فانه لاخراجهما وظن دخولهما وهم لانهما لا يدلان على أن مدلولهما غير مراد بل على ان المراد مدلولهما لا غير وقد يقال على الاول ان لا زيد وضع للنفى لا لاعلام عدم الارادة بدليل جاءنى زيد لا عمرو وعلى الثانى أن المراد الجملة أو ما يقدر بها أو ما اتصل به المفرغ يقدر معه عام يتناوله فيكون جملة معنى وعلى الثالث أن المستثنى غير مراد فى الجملة حيث لم يرد الاسناد به اليه وعلى الرابع انه لا يريد اخراج كل شرط وصفة بل نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وأكرم الناس ان لم يكونوا جهالا فانه دل على عدم ارادة الله وعدم ارادة الجهال واذا عرفت أن شيأ مما ذكر لا يخلو عن ضعف فالاولى أن يقال انه اخراج بالا واخواتها ولا يخفى أن هذا حد بحسب اللفظ لانه ان أراد باخواتها ما يدل على الاخراج ورد الغاية ونحو جاء القوم لا زيد على ما يراه فتعين أن يريد الالفاظ المشهورة والاولى أن يقال اخراج بحرف وضع له ولا يرد الغاية ونحو جاء القوم لا زيد وان فهم منهما الاخراج فى بعض التراكيب اذ ليس وضعهما لذلك قال (وقد اختلف فى تقرير الدلالة فى الاستثناء فالاكثر المراد بعشرة فى قولك عشرة الا ثلاثة سبعة والا قرينة لذلك كالتخصيص بغيره وقال القاضى عشرة الا ثلاثة بازاء سبعة كاسمين مركب ومفرد وقيل المراد بعشرة عشرة باعتبار الافراد ثم أخرجت ثلاثة والاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعة وهو الصحيح لنا أن الاول غير مستقيم للقطع بأن من قال اشتريت الجارية الا نصفها أو نحوه لم يرد استثناء نصفها من نصفها ولانه كان يتسلسل ولانا نقطع بأن الضمير للجارية بكمالها ولاجماع العربية على انه اخراج بعض من كل ولابطال النصوص وللعلم باننا نسقط الخارج فيعلم ان المسند اليه ما بقى والثانى كذلك للعلم بانه خارج عن قانون اللغة اذ لا تركيب من ثلاثة ولا يعرب الاول وهو غير مضاف ولامتناع اعادة الضمير على جزء الاسم فى الا نصفها ولاجماع العربية الى آخره قال الاولون لا يستقيم أن يراد عشرة بكمالها للعلم بانه ما أقر الا بسبعة فيتعين وأجيب بأن الحكم بالاقرار باعتبار الاسناد ولم يسند الا بعد الاخراج قالوا لو كان المراد عشرة امتنع من الصادق مثل قوله تعالى الا خمسين عاما وأجيب بما تقدم القاضى اذا بطل أن يكون عشرة وبطل أن يكون سبعة تعين أن يكون الجميع لسبعة وأجيب بما تقدم فيتبين أن

الاستثناء

و بقوله يدل عن الصيغ المهملة و بقوله على أن مدلوله عن الاسماء المؤكدة والنعتية مثل جاءنى القوم العلماء كلهم و بحرف الا أو احدى أخواتها عن مثل قام القوم دون زيد وما ذكره الشارح من أنه احترز بالمتصل عن المنفصل من لفظ أو عقل أو غيرهما ليس على ما ينبغى لان غير اللفظ ليس بداخل حتى يحترز عنه (قوله وقد يقال) اشارة الى دفع الاعتراضات ومبنى الاول على أن الدلالة المذكورة فى تفسير الالفاظ يراد بها الدلالة الوضعية ولا العاطفة انما وضعت لنفى ما ثبت للاول لا للدلالة على أن المعطوف بها غير مراد بما سبق اذ لا يتصور ذلك فى مثل جاءنى (١٣٤) زيد لا عمرو والثانى على أن مثل ما جاء الا زيد فى تقدير ما جاء أحد الا زيد حتى ذهب بعضهم الى أن الفاعل مضمر والا زيد بدل والثالث على أن المستثنى غير مراد بحسب الحكم وان كان مرادا بحسب دلالة اللفظ فى المذهب المختار والرابع على أن المراد بالمدلول أعم من المطابقى والتضمنى فان اللفظ المتصل بالجملة هو قولنا ان لم تكونوا جهالا وليس الجهال مدلوله المطابقى وكذا المراد بما اتصل به ليس نفس الجملة بل ما يصلح أن يتناول المستثنى وظاهر هذا التعريف للفظ المستثنى أعنى زيدا من جاءنى القوم الا زيدا (قوله لا يخلو عن ضعف) لتوجه الاعتراضات وان أمكن دفعها بالعناية مع أن شيأ مما ذكر لا يوافق المعنى المصدرى فلذا كان التفسير بالاخراج أقرب الى الصواب لكن لا يخفى أن المراد بالاخراج المنع عن الدخول لانه ان اعتبر فى حق تناول اللفظ فهو باق لا يخرج عنه وان اعتبر فى حق الحكم فلا دخول فلا اخراج وان المراد الاخراج بالا أو احدى اخواتها والا لم يصدق على شئ من افراد الاستثناء وللاستغناء عن هذه العناية كان الاخراج بحرف وضع له أولى من الاخراج بالا واخواتها لكن مقتضى سوق كلامه ان الاخراج بالالفاظ المشهورة حد بحسب اللفظ بخلاف الاخراج بحرف وضع له أو يدل عليه وهذا ظاهر ولو سلم فعلى تقدير أن لا يراد باخواتها ما يدل على الاخراج لا يتعين أن يراد الالفاظ المشهورة لجواز أن يراد ما وضع للاخراج (قوله فى بعض التراكيب) يعنى فيهما اذا كان المعطوف عليه متناولا للمعطوف والمغيا للغاية بخلاف ما جاء زيد لا عمرو ونمت البارحة حتى الصباح

(قوله فلا ثم) أي ليس في هذا التركيب الا اثبات واحد هو للسبعة دون الثلاثة ولا نفي أصلا لا للسبعة ولا للثلاثة وهذا ينافي ما ذكر من أن الاستثناء من الاثبات نفي اتفاقا على أنه لا معنى لسلب نفي الثلاثة لان التناقض انما توهم باثبات الثلاثة ضمنا ونفيها صريحا فاذا منع الاثبات اندفع التناقض لا يقال المراد أنه لا نفي للسبعة أصلا لانه كلام لا حاصل له اذ التناقض انما توهم باثبات الثلاثة ونفيها دون السبعة (قوله أما الاول) وهو أن يراد بالعشرة السبعة مثلا فلا يستقيم لوجوه ستة على ما هو ظاهر كلام المتن وأكثر الشروح الا أن المحقق جعل الاولين وجها واحدا لانه جعل قوله ولانه كان يتسلسل تعليلا لعدم ارادة استثناء نصفها من نصفها وكأنه وقع في نسخته بدون الواو وفي أكثر النسخ ولانه كان يتسلسل عطفا على قوله للقطع فتقرير الاول

أنه لو أريد بالجارية نصفها لزم استثناء نصفها من نصفها وهو مستغرق وتقرير الثاني أنه لو أريد استثناء نصفها من نصفها لكان المراد بالنصف المستثنى منه هو الربع لانه الباقي بعد اخراج النصف من النصف ثم يلزم أن يكون المراد به الثمن لانه الباقي بعد اخراج النصف من الربع وهكذا الا الى نهاية وهو المراد بالتسلسل وقرره بعضهم بأنه لو أريد بلفظ العشرة بعض مدلوله لجاز أن يراد بلفظ الثلاثة بعض مدلوله وكما أن الاول يحتاج الى قرينة فكذا الثاني وينقل الكلام الى قرينته وهو المراد بالتسلسل وهذا في غاية السقوط والاقرب أن يقال اذا أريد بالجارية نصفها فضمير الا نصفها ان كان للجارية بكمالها لزم الاستغراق وان كان للجارية والمراد بها النصف لزم التسلسل (قوله اذ ما من لفظ الا ويمكن الاستثناء لبعض مدلوله) لا حاجة الى هذا التعميم المنقوض بلفظ الله اللهم الا أن يدعى امكان الاستثناء منه باعتبار تناوله الذات والصفات (قوله وخامسها) حاصله انا نعلم قطعا صحة ما ذهبنا اليه من غير استحالة وهو مدلول ظاهر اللفظ فلا حاجة لصرفه عنه وهذا جيد لكن يأباه قوله في المتن فيعلم بالفاء وتقرير الشارح حين أن العلم الضروري حاصل بأنا نسقط الخارج أي المستثنى من المستثنى منه فنعلم أن المسند اليه ما بقي بعد الاسقاط وعلى تقدير أن يكون المراد بالمستثنى منه هو الباقي لم يتصور ذلك اذ لا اخراج ولا اسقاط ولا باقي بعد الاسقاط وقد أجابوا عن الوجوه كلها بأن المراد بالمستثنى منه هو المجموع من حيث الظاهر و بالنظر الى افراد اللفظ والباقي من حيث الحكم وبالنظر الى التركيب وحينئذ لا يلزم شيء مما ذكر وأنت خبير بأن هذا رجوع الى المذهب المختار وقد يجاب عن الرابع بأن النص ما لا يحتمل الا معنى واحدا عند عدم القرينة ولا ابطال لذلك لان العشرة انما حملت على السبعة بعد قرينة الاستثناء ولو سلم فمشترك الالزام لجريانه في سائر التخصيصات وهذا غلط لان النص ما لا يحتمل الغير أصلا والعمومات التي يجري فيها التخصيص ظواهر لا نصوص

الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص وعلى الاكثر تخصيص وعلى المختار محتمل) أقول يتبادر الى الذهن في الاستثناء انه تناقض لان قولك على عشرة الا ثلاثة اثبات الثلاث في ضمن العشرة ونفي للثلاثة صريحا ولا شك انهما لا يصدقان معا والتناقض غير جائز سيما في كلام الله تعالى واضطروا الى تقريره لاثبته على وجه آخر غير ذلك دفعا للتناقض وقد اختلفوا فيه فقال الاكثر المراد بعشرة ونحوها في قوله على عشرة الا ثلاثة انما هو سبعة والا ثلاثة قرينة لارادة السبعة من العشرة ارادة الجزء باسم الكل كما في التخصيص بغيره حيث يقول اقتلوا المشركين والمراد الحربيون بدليل يخرج الذمي وقال القاضي أبو بكر المجموع وهو عشرة الا ثلاثة بازاء سبعة كأنه وضع له اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلاثة وقيل المراد بعشرة في هذا التركيب هو معنى عشرة باعتبار افراده لم تغير فهو يتناول السبعة والثلاثة معا ثم أخرجت عنه الثلاثة بقوله الا ثلاثة فدل الا على الاخراج وثلاثة على العدد المسمى بها حتى بقي سبعة ثم أسند اليه فلم يسند الا الى سبعة فلا ثم الا اثبات ولا نفي أصلا فلا تناقض لانه انما يتصور بتعارض اثبات ونفي وهذا هو الصحيح لنا انه لا بد في دفع التناقض من أحد التقديرات الثلاث لانه ان أريد عشرة وأسند اليه فالتناقض ظاهر وانتفاؤه بأن لا يراد العشرة أو يراد ولا يسند اليه فان لم ترد العشرة فان أريد بها السبعة فهو الاول وان لم يرد السبعة وهي مرادة قطعا فتكون مرادة بالمركب وهو الثاني وان أريد العشرة ولم يسند اليه فهو الثالث واذا تعين أحد الثلاث فاذا أبطلنا قسمين تعين الباقي فنقول الاولان باطلان فيتعين الثالث أما الاول فلا يستقيم لوجوه أحدها انا نقطع ان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو غير مراد قطعا مع انه لو أراد ذلك لزم التسلسل لان المراد والباقي بعد فيكون المراد الباقي من النصف بعد اخراج النصف منه وهو الربع وهلم جرا ثانيها انا نقطع أن الضمير عائد الى الجارية بكمالها اذ المراد نصف كمال الجارية قطعا ثالثها أن أهل العربية أجمعت على ان الاستثناء المتصل اخراج بعض من كل ولو أريد الباقي من الجارية لم يكن ثمة كل وبعض واخراج رابعها انه يبطل النصوص كلها اذ ما من لفظ الا ويمكن الاستثناء لبعض مدلوله فيكون المراد هو الباقي فلا يبقى نصا في الكل ونحن نعلم ان نحو عشرة نص في مدلوله وخامسها انا نعلم انا نسقط الخارج من العشرة عنها وان المسند اليه هو الباقي بعد ذلك فهذا المعنى معقول واللفظ دال عليه فوجب تقريره عليه اذ يجب ابقاء الالفاظ المفردة على وضعها ما أمكن وأما الثاني فلا يستقيم أيضا لوجوه أولها العلم

(قوله اذ ليس في لغتهم مركب من ثلاثة ألفاظ) اعلم أنه لا نزاع في التركيب من ثلاثة ألفاظ فصاعدا بطريق الاضافة واجراء الاعراب المستحق على كل من تلك الالفاظ مثل أبي عبد الله وأبي عبد الرحمن ولا بطريق الحكاية وابقاء اللفظ على ما كان عليه من الاعراب والبناء مثل برق نحره وتأبط شرا والتسمية بزيد منطلق أو بيت من الشعر وبالم ونحو ذلك منثورة نثر اسماء الاعداد من غير اعراب وانما الكلام في التسمية بثلاثة ألفاظ فصاعدا اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت وبعلبك من غير أن يلاحظ فيها الاعراب والبناء الاصليان بل يكون بمنزلة زيد وعمرو يجرى الاعراب المستحق على حرفه الاخير وهذا ليس من لغة العرب بلا نزاع صرح بذلك صاحب الكشاف في بحث اسماء السور ولا خفاء في أن عشرة الا ثلاثة اذا جعل اسما للسبعة كان الاعراب المستحق في صدره ولم يكن محكيا عن أصل منقول عنه اذ يختلف اعراب العشرة بحسب العوامل فكان مما اتفقوا على أنه ليس من لغة العرب هذا حقيقة الكلام في هذا المقام وبعضهم لما لم يطلع على ذلك زعم أن هذا انما هو في الاجناس دون الاعلام اذ التركيب في مثل شاب قرناها ليس تركيبا واحدا بل متعددا أو مثله نادر لا اعتداد به (قوله مع عدم دلالته) أي دلالة جزء الاسم حال كونه في الاسم اشارة الى علة الامتناع يعني أن الكناية عن الشيء بالضمير من خواص (١٣٦) الاسم لان الضمير هو اسم عبارة عن المرجع فيلزم أن يكون المرجع اسما فكل اسم فهو دال على معنى وجزء الكلمة ليس بدال فليس باسم فلا يصلح مرجعا للضمير (قوله اجماع اهل العربية الخ) جعله الشارح العلامة اشارة الى الوجوه الثلاثة الاخيرة ومعناه الى آخر الكلام في الوجوه الثلاثة وارتضاه المحقق وحاصله أنه ينتفي على هذا التقرير الكل والبعض والاخراج وانه حينئذ يكون مثل العشرة جزأ من الكلمة غير دال على معنى فتبطل نصوصيته وأنه حينئذ لا يتحقق الخارج والباقي والاسقاط وجمهور الشارحين جعلوه اشارة الى الوجه الاول من هذه الثلاثة ومعناه الى آخر هذا الوجه (قوله وأجيب عما تقدم) من جواز أن تراد العشرة ويكون الحكم بعد اخراج الثلاثة من غير تناقض (قوله اعلم) حاصله أن لفظ العشرة عشرة حقيقة في العشرة من الافراد سواء كان مطلقا أو مقيدا بالا ثلاثة ولا شيء من السبعة حقيقة عشرة افراد لان الاعداد أنواع متباينة لا يصدق بعضها على البعض فليس لفظ العشرة حقيقة في السبعة ومعلوم أن الحكم في مثل علي عشرة الا ثلاثة انما هو على السبعة لا غير فالمعنى الحقيقي لهذا التركيب أعني عشرة الا ثلاثة اما أن يكون هو العشرة الموصوفة باخراج الثلاثة فيكون مجازا في السبعة وهو مذهب الجمهور واما أن يكون هو الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة فيكون حقيقة في السبعة لا بأن تكون كلمة موضوعة بازائها بل بمعنى ان مفرداتها مستعملة في معانيها الحقيقية ومحصل المجموع معنى يصدق على السبعة ولا يتبادر الى الفهم غيرها كما يطلق الطائر الولود على الخفاش من حيث انه من افراده هذا التركيب وعلى هذا ينبغي أن يحمل مذهب القاضي للقطع بأن المراد بالمفردات معانيها فرجع المذهب الثالث وهو أن المراد بالعشرة مدلولها والحكم انما هو على السبعة الى أحد هذين المذهبين لان كون الحكم على السبعة اما أن يكون باعتبار أنها مدلول مجازي للتركيب أو أمر يصدق عليه معناه المتبادر منه الى الفهم وأنا أقول ماذكر المحقق من حقيقة الحال اعتراف بحقية المذهب الثالث ورجوع المذهبين الاولين اليه لان المركب سواء جعل حقيقة في المعنى الذي وقع الاسناد اليه أو مجازا لم يكن بد لمفرداته من الاستعمال في معنى فيكون لفظ العشرة مستعملا في كمال معناها والحكم بعد اخراج الثلاثة والا لزم التناقض أو كون العشرة مجازا عن السبعة فليتامل

بانه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم مركب من ثلاثة ألفاظ ولا يعرب الجزء الاول من المركب وهو غير مضاف كل ذلك علم بالاستقراء ثانيها انه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم وهو الجارية في نحو اشتريت الجارية الا نصفها مع عدم دلالته فيه فهو كما يرجع الى شرا من تأبط شرا ونحره من برق نحره علمين وانه ممتنع ثالثها اجماع أهل العربية الخ وهو انه اخراج بعض من كل وانه يبطل النصوص لانها تصير مهملة في التركيب وانا نعلم انا نسقط ثم نخرج كما تقدم الاولون قالوا أولا لا بد أن يريد بعشرة كمالها أو سبعة لانه لم يهمل والاول باطل لانا نعلم انه ما أقر الا بسبعة فتعين الثاني وهو المراد الجواب الاقرار انما يحكم به باعتبار الاسناد ولا اسناد الا بعد الاخراج فيكون اقرارا بالباقي بعد الاخراج وهو السبعة لذلك لا لأن المراد بالعشرة سبعة قالوا ثانيا لو كان المراد بعشرة كمالها امتنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث الخمسين ونفيه وهو تناقض الجواب ما تقدم في صورة الاقرار أن الحكم باللبث انما هو بعد اخراج الخمسين على الباقي قال القاضي اذا بطل أن يكون المراد عشرة لدليل الاولين وأن يكون سبعة لما ذكر في ابطال المذهب الاول تعين أن يكون المجموع سبعة لما مر انه لا بد من أحد الثلاثة وأجيب عما تقدم ثم ذكر المصنف نكتة وهي انه قد تبين مما ذكرنا ان الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص فان التخصيص قصر العام على بعض مسمياته وههنا لم يرد بالعام بعض مسمياته بل أريد بالمجموع نفس مسماه وعلى قول الاكثرين هو تخصيص لانه قصر للعام على بعض مسمياته وعلى المذهب المختار يحتمل ان يقال انه تخصيص نظرا الى الحكم فانه للعام في الظاهر والمراد الخصوص وان يقال ليس بتخصيص اذ المفرد لم يرد به الا العموم كما كان عند الانفراد ولم يغير الى تخصيص فهذا كلام المصنف ولا بد ههنا من التنبيه على حقيقة الحال اعلم هداك الله القصد أن عشرة أخرجت منها ثلاثة للسبعة مجاز لان العشرة التي أخرجت منها ثلاثة

(قوله وأنت بعد ذلك) يعنى أن المراد بلفظ الجارية مجموع معناها وانما يفهم النصف من التركيب ووصف الجارية باخراج النصف عنها وحينئذ لا يلزم الاستغراق ولا يتسلسل ولا عود الضمير الى غير ماهو المراد باللفظ ويتحقق اخراج البعض عن الكل وحمل اللفظ على ماهو نص فيه والاسناد الى ماهو الباقى بعد الاسقاط وأيضا اذا لم يجعل المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء كلمة واحدة موضوعة بازاء الباقى بل كلا منها كلمة مستعملة فى معناها والمجموع المركب من الثلاثة موضوعا بازاء معنى واحد يصدق على الباقى لم يلزم تركيب اسم واحد من أكثر من لفظين ولا اعراب صدر الكلمة ولا عود الضمير الى جزء منها ولا بطلان اخراج البعض من الكل ونصوصية العشرة فى معناها والاسناد الى الباقى بعد الاسقاط (قوله وقيل يصح فى القرآن) قال الامام فى البرهان وانما حملهم على ذلك خيال تخيلوه من كلام المتكلمين الصائرين الى أن الكلام الازلى واحد وانما الترتيب فى جهات الوصول الى المخاطبين فلو تأخر الاستثناء فذلك فى السماع والفهم دون الكلام وهذا غلط لان الكلام ليس فى الكلام الازلى بل فى العبارات التى تبلغنا وهى فى حكم كلام العرب ولا يوجد فيه تأخر الاستثناء واعلم أن الشارح المحقق قد أخذ فى بعض تعليقاته ذلك الخيال مذهبا وزعم أن الكلام القائم بذات الله تعالى هو اللفظ والمعنى جميعا وليس هو بمرتب الاجزاء حتى يلزم الحدوث وانما الترتيب فى تلفظنا العدم مساعدة الآلة الا على هذا الترتيب وحمل المعنى فى قول مشايخنا ان الكلام الازلى هو المعنى القائم بذات الله تعالى على ما يقابل الذات دون ما يقابل اللفظ وأنت خبير بأن قيام اللفظ بذات الله تعالى مما لا يقبله العقل مرتبا كان أو غير مرتب (قوله فلم يوجب) عطف على لما قال وقوله أو يكفر عطف على المجزوم فى فليستثن

عشرة ولا شئ من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلاثة وقبلها مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال أطلقتها أو قيدتها انما هى الباقى من العشرة بعد اخراج الثلاثة كما يقال انها أربعة ضمت اليها ثلاثة وانها ليست بأربعة أصلا انما هى الحاصل من ضم الاربعة الى الثلاثة ثم ان السبعة مرادة فى هذا التركيب فان قلنا هذا التركيب حقيقة فى عشرة وصفت بأنها أخرجت منها ثلاثة كان مجازا فى السبعة من باب التخصيص وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقى من العشرة بعد اخراج الثلاثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب وقد يعبر عن الشئ باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك فى العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل ذلك كما قال الشاعر

بنت سبع وأربع وثلاث * هى حتف المتيم المشتاق

والمراد بنت أربع عشرة و يعبر عنه بغيرهما كما يقال للعشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وغيرها وعلى هذا ينبغى أن يحمل مذهب القاضى ومختار المصنف يرجع الى أحدهما وأنت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التى أبطل بها المذهبين فلا نطول بتفصيل ذلك قال ﴿مسئلة﴾ شرط الاستثناء الاتصال لفظا أو ما فى حكمه كقطعه لتنفس أو سعال ونحوه وعن ابن عباس رضى الله عنهما يصح وان طال شهرا وقيل يجوز بالنية كغيره وحمل عليه مذهب ابن عباس رضى الله عنهما القربه وقيل يصح فى القرآن خاصة لنا لو صح لم يقل صلى الله عليه وسلم فليكفر عن يمينه معينا لان الاستثناء أسهل وكذلك جميع الاقرارات والطلاق والعتق وأيضا فانه يؤدى الى ان لا يعلم صدق ولا كذب قالوا قال عليه الصلاة والسلام والله لاغزون قريشا ثم سكت وقال بعده ان شاء الله قلنا يحمل على السكوت العارض لما تقدم قالوا سأله اليهود عن لبث أهل الكهف فقال عليه الصلاة والسلام غدا أجيبكم فتأخر الوحى بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشئ فقال عليه الصلاة والسلام ان شاء الله قلنا يحمل على أفعل ان شاء الله وقول ابن عباس رضى الله عنهما متأول بما تقدم أو بمعنى المأمور به)

أقول يشترط فى الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه لفظا أو ما هو فى حكم الاتصال فلا يضر قطعه بتنفس أو سعال ونحوهما مما لا يعد منفصلا عرفا وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه يصح الاستثناء وان طال الزمان شهرا وقيل لا يجب الاتصال لفظا بل يجوز الاتصال بالنية وان لم يتلفظ به كالتخصيص بغير الاستثناء وحمل بعضهم مذهب ابن عباس رضى الله عنهما على هذا حتى لو قال بعد شهر أردت الا كذا يسمع منه وذلك لان هذا ليس ببعيد ولو حمل على ظاهر قوله وهو جوازه مطلقا نواه أم لا لكان بعيدا جدا وقيل يصح الانفصال فى كتاب الله خاصة لنا لو صح انفصال الاستثناء لما قال صلى الله تعالى عليه وسلم من حلف على شئ ثم رأى غيره خيرا منه فليعمل به وليكفر عن يمينه فلم يوجب التكفير معينا بل قال فليستثن أو يكفر وأوجب أحدهما لا بعينه لانه لا حنث بالاستثناء مع كونه أسهل فكان ذكره أولى واذا لم يذكره معينا فلا أقل أن يخير بينهما لعدم وجوب شئ منهما

(قوله وكذلك جميع الاقرارات) حمله الشارحون على أنه لو جاز تأخر الاستثناء لم يحصل الجزم بثبوت شيء منها لامكان الاستثناء ولو بعد حين لكن لفظ كذلك لا يلائم ذلك فحمله المحقق على أنها أيضا طرفا أسهل من ثبوت أحكامها وهو الاستثناء فينبغي أن يتعين أو يتخير فيه لا أقل وما يقال انه وجبت الكفارة لكونها أنفع للناس وثبتت أحكام الاقرارات لوجود القرينة على عدم الاستثناء ليس بشيء لانه اذا جاز تأخر الاستثناء ولو بعد حين لم يصح الحكم بوجوب الكفارات وثبوت أحكام الاقرارات لجواز الاستثناء ما دام المكلف حيا (قوله بما تقدم) جعله الشارح المحقق متعلقا بالعارض أي الذي يعرض بسبب تنفس أو سعال

معينا وكذلك جميع الاقرارات والطلاق والعتق كان ينبغي أن يستثنى منها انفيا لاحكامها بأسهل الطرق والاجماع بخلافه كيف ولو صح لقال به أحد ولم يقل كيف ونحن نعلم قطعا انه لو قال علي عشرة وقال بعد شهر الا ثلاثة لم يعد منتظما وحكم عليه بانه لغو ولنا أيضا أنه يؤدي الى أن لا يعلم صدق ولا كذب لجواز استثناء يرد عليه فيصير فيه عن ظاهره الى ما يصير صادقا وان كان ظاهره كاذبا وبالعكس قالوا أولا روى انه صلى الله عليه وسلم قال لأغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله ولولا صحته لما ارتكبه الجواب يحمل على السكوت العارض بما تقدم من تنفس أو سعال جمعا بينه وبين ادلتنا قالوا ثانيا سأله اليهود عن مدة لبث أصحاب الكهف في كهفهم فقال غدا أجيبكم فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله ولا كلام يعود اليه ذلك الاستثناء الا قوله غدا أجيبكم فعاد اليه فصح الانفصال بضعة عشر يوما وفيه المطلوب الجواب لا نسلم عوده الى أجيبكم لجواز أن يكون المراد أفعل ان شاء الله أي أعلق كل ما أقول له اني فاعله غدا بمشيئة الله وذلك كما تقول افعل كذا وكذا فقال ان شاء الله أي افعل ذلك ان شاء الله أو المراد اذكر ان شاء الله قالوا ثالثا قال ابن عباس رضي الله عنهما بصحته وهو عربي فقوله متبع الجواب لا نسلم انه قال به مطلقا الا انه مؤول بما تقدم من أنه يسمع دعوى نيته أو بأن الاستثناء المأمور به في قوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله لو أخره الى شهر من قوله اني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله بأن لم يقله معه ثم أتى بعد الشهر بالعبارة الصحيحة فقال اني فاعل ذلك غدا ان شاء الله لكان ممتثلا لهذا الامر قال ﴿مسئلة﴾ الاستثناء المستغرق باطل باتفاق والا كثر على جواز المساوي والا كثر وقالت الحنابلة والقاضي عنهما وقال بعضهم والقاضي أيضا عنه في الا كثر خاصة وقيل ان كان العدد صريحا لنا ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين والغاوون أ كثر بدليل وما أكثر الناس فالمساوي أولى وأيضا كلكم جائع الا من أطعمته وأيضا فان فقهاء الامصار على أنه لو قال علي عشرة الا تسعة لم يلزمه الا درهم ولولا ظهوره لما اتفقوا عليه عادة الاقل مقتضى الدليل منعه الخ وأجيب بالمنع لان الاسناد بعد الاخراج ولو سلم فالدليل متبع قالوا علي عشرة الا تسعة ونصف وثلث درهم ركيك مستقبح وأجيب بان استقباحه لا يمنع صحته كعشرة الا دانقا ودانقا الى عشرين) أقول الاستثناء المستغرق سواء كان مثل المستثنى منه أو أكثر باطل بالاتفاق والا كثر على جواز المساوي للباقي بعد الاستثناء أعني نصف المستثنى منه حتى يبقى النصف وعلى جواز الا كثر حتى يبقى أقل من النصف وقالت الحنابلة والقاضي عنهما فيجب أن يبقى أ كثر من النصف وقيل عنهما اذا كان العدد صريحا فيجوز عشرة الا أربعة ولا يجوز عشرة الا خمسة أو ستة بخلاف ما لم يكن صريحا فيجوز

لان ما ذكره الشارحون من أنه متعلق بقوله يحمل أي يحمل على السكوت العارض بما تقدم من الدليل مبني على أن المراد بالسكوت العارض ما لا يخل بالاتصال الحكمي وهذا مما لا دلالة عليه فان قيل ان شاء الله شرط لا استثناء قلنا اتفقوا على أنه لا فرق في وجوب الاتصال بين الشرط والاستثناء (قوله أذكر ان شاء الله) جواب آخر ليس في المتن أي اذكر هذه الكلمة امتثالا لقوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت أي اذكر مشيئة ربك وقل ان شاء الله اذا فرط منك نسيان (قوله قالوا ثالثا) اشارة الى أن ما ذكر في المتن جواب عن دليل ثالث تقريره ان ابن عباس كان فصيحا قدوة في اللغة وقد قال بجواز تأخير الاستثناء وتقرير الجواب أنه متأول بأنه يسمع ولو بعد حين دعوى نية الاستثناء عند التكلم أو بانه لو ذكر بعد حين الاستثناء المأمور به اكرم وهو التعليق بمشيئة الله تعالى أولا أفعل ثم يقول بعد شهر أفعل ان شاء الله لكان ممتثلا لهذا الامر المستفاد من قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله لانه في معنى لا تقولن ذلك الا ملتبسا بمشيئة الله قائلا ان شاء الله تعالى أو من قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت على ما سبق ولم يتنبه الشارحون لهذا المعنى فقال بعضهم المراد أنه يجوز الانفصال في ان شاء الله خاصة دون غيره من الاستثناآت وبعضهم المراد أنه لو أمر الشارع باستثناء متصل لصح والا فلا (قوله المساوي للباقي) يعني أن المفهوم من الكلام هو اعتبار نسبة المساواة والا كثرية الى الباقي بعد الاستثناء لا الى النصف على ما ذكره العلامة وان كانا متلازمين بحسب الصدق

أكرم بني تميم الا الجهال وهم ألف والعالم فيهم واحد لنا انه وقع في القرآن استثناء الاكثر دليله قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ومن ههنا بيانية لان الغاوين كلهم متبعوه فاستثنى الغاوين وهم أكثر من غيرهم بدليل قوله وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين دل على ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو ينتج الاكثر غاو واذا ثبت جواز استثناء الاكثر ثبت جواز استثناء المساوي بالطريق الاولى لانه أقرب ولنا أيضا لو قال كلكم جائع الا من أطعمته وأطعم الاكثر صح قطعا ولنا أيضا أن فقهاء الامصار اتفقوا على انه لو قال على عشرة الا تسعة لم يلزم الا واحد ولولا ان استثناء الاكثر ظاهر في وضع اللغة في بقاء الاقل لامتنع الاتفاق عليه عادة ولصار قوم ولو قليلا الى أنه يلزمه العشرة لكون الاستثناء لغوا لانه غير صحيح كما في المستغرق المشترطون لكونه أقل قالوا أولا الدليل منع الاستثناء لانه انكار بعد اقرار خالفناه في الاقل لانه قد ينسى فبقي معمولا به في غيره الجواب لانسلم ان الدليل منعه فانه انكار بعد اقرار لانه كجملة واحدة لما مر انه اسناد بعد اخراج فليس فيه حكمان مختلفان قالوا ثانيا لو قال عشرة الا تسعة دراهم ونصف وثلث درهم يعد مستقبحا ركيكا وما هو الا لانه استثناء الاكثر فدل على عدم جوازه الجواب ان استقباحه لا يستلزم عدم صحته كما لو قال على عشرة الا دانقا ودانقا الى ان عد عشرين دانقا والمجموع ثلث العشرة فانه يستقبح ويقال كان الواجب أن يقول الا عشرين دانقا ومع ذلك فان العبارة صحيحة ويسقط عنه عشرون دانقا اتفاقا وانما قبح لتطويل بعسر ضبطه مع امكان الاختصار السهل ضبطه قال ﴿مسئلة الاستثناء بعد جمل بالواو قالت الشافعية للجميع والحنفية للاخيرة والقاضي والغزالي بالوقف والشريف بالاشتراك أبو الحسين ان تبين الاضراب عن الاولى فللاخيرة مثل أن يختلفا نوعا أو اسما وليس الثاني ضميره أو حكما غير مشتركين في غرض والا فللجميع والمختار ان ظهر الانقطاع فللاخيرة والاتصال فللجميع والا فالوقف) أقول اذا تعاقبت جمل عطف بعضها على بعض بالواو ثم ورد بعدها استثناء فيمكن أن يرد الى الجميع والى الاخيرة خاصة ولا نزاع فيه انما الخلاف في الظهور فقال الشافعي ظاهر في رجوعه الى الجميع أي كل واحد من الجمل وقالت الحنفية الى الجملة الاخيرة وقال القاضي والغزالي وغيرهما بالوقف بمعنى انه لا ندري انه حقيقة في أيهما وقال المرتضى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان موافقان للحنفية في الحكم وان خالفا في المأخذ لانه يرجع الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كالحنفية لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها والحنفية لظهور عدم تناولها وقال أبو الحسين البصري ان تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى فللاخيرة والا فللجميع وظهور الاضراب

(قوله دليله قوله تعالى ان عبادي الآية) المشهور في الاستدلال أن الآية مع قوله تعالى حكاية لاغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين تفيد والالزم ان كلا من الغاوين وغير الغاوين أقل من الآخر وتقريرهما ان تساويا ثبت استثناء المساوي وان تفاوتا ثبت استثناء الاكثر والاقرب الى التحقيق ما ذكره المحقق وقد افتقر أولا الى اثبات كون من في من الغاوين للتناول دون التبعيض ليكون المستثنى جميع الغاوين على ما أشار اليه المصنف بقوله والغاوون أكثر والا فلا حاجة الى التعرض له ويكفيه اثبات كون المتقين أكثر وهو ظاهر وثانيا الى اثبات كون الغاوين أكثر من غيرهم ليتحقق استثناء الاكثر فيلزم صحة استثناء المساوي ووجهه أن قوله تعالى وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين معناه الحكم على أكثر الناس بعدم الايمان على أنها موجبة معدولة المحمول أو سالبة المحمول اذ لو أريد سلب الحكم بايمان الاكثر بحيث يحتمل التساوي لم يكن لذكر الاكثر فائدة (قوله كلكم جائع الا من أطعمته) من كلام النبي صلى الله عليه وسلم حكاية عن رب العزة فيقوم حجة ولم يتنبه الشارح بل جمهور الشارحين لذلك حتى زعم بعضهم أن هذا دعوى الضرورة في محل النزاع واعلم أن الاستدلال بالآية والحديث لا يتم على من يفرق بين العدد الصريح وغيره فاحتج عليهم بالاجماع ومساق كلام الشارح أنه اجماع الكل من غير مخالف لا اجماع الاكثر على ما صرح به في المنتهى وقرره العلامة هنا (قوله فليس فيه) أي في الاستثناء حكمان مختلفان في حق المستثنى بأن يثبت ثم ينفي على ما زعم الخصم بل فيه حكم بالاثبات في حق الباقي وبالنفي في حق المستثنى فعلى هذا لو جعلنا ضمير فيه للمستثنى لكان أظهر قال في المتن ولو سلم فالدليل متبع أي لو سلم أن الدليل منع الاستثناء وأنه انكار بعد اقرار لكن ما ذكرنا من الوجوه دليل على جواز استثناء الاكثر فيجب اتباعه وان كان خلاف الظاهر (قوله والمجموع ثلث العشرة) لان عشرة دنانير ستون دانقا فهذا مستقبح مع كون المستثنى أقل من الباقي (قوله عطف بعضها على بعض بالواو) التقييد بالواو عبارة الامام والآمدي وغيرهما والاطلاق عبارة الامام الرازي والتعميم في الواو وأو وغيرهما عبارة القاضي أبي بكر (قوله وهذان) يعني مذهبه ومذهب الاشتراك موافقان لمذهب الحنفية في الحكم وهو أنه انما يفيد الاخراج من مضمون الجملة الاخيرة دون غيرها لكن عندهما لعدم الدليل في الغير وعندهم لدليل العدم وهذا معنى اختلاف المأخذ

(قوله بأن يختلفا نوعا) أى من جهة الخبرية والانشائية وكونهما أمرا ونهيا ونحو ذلك أو اسما بأن يكون الاسم الذى يصلح مستثنى منه فى احداهما غير الذى فى الاخرى أو حكما بأن يكون مضمون هذه حكما مخالفا لمضمون الأخرى وهذا الاختلاف نوعا يستلزم الاختلاف حكما فيه تردد اذ لم يصرحوا بأن الحكم فى مثل أكرم بنى تميم وبنو تميم مكرمون متحد أو مختلف وضمير منهما للقسمين أعنى المختلفين نوعا والمختلفين اسما والاقسام الثلاثة اشارة الى المختلفين نوعا واسما وحكما وانما أورد أربعة أمثلة مع أن ظاهر الكلام أن الاقسام ثلاثة لان القسمة تقتضى قسما رابعا وهو المختلفان اسما وحكما معا لان كلا من الاختلاف اسما وحكما أعم من أن يكون وحده أو مع الآخر ولا يخفى أن مثله جار فى الاختلاف نوعا مثل أكرم بنى تميم والنحاة هم العراقيون وجعلوا مثالا للاختلاف نوعا لكن فيه اختلاف اسما وحكما أيضا والمثال الصحيح للاختلاف نوعا فقط أكرم بنى تميم وبنو تميم مكرمون ان لم يجعل مثله مختلفا حكما والا فلا يتصور الاختلاف نوعا بدون الاختلاف حكما وأما مثل أكرم بنى تميم وربيعة فظاهره من عطف المفرد لكن المراد وأكرم ربيعة فلا اختلاف الا فى الاسم المستثنى منه وأما ما لا يظهر فيه الاعراب فالوجه الادل منه على ظاهر عبارة الكتاب أربعة أقسام المتحدتان فى النوع والحكم المختلفتان فيهما المختلفتان فى النوع المختلفتان فى الحكم واقتصر على مثالين أحدهما للاختلاف فى الحكم وهو أكرم بنى تميم واستأجرهم والثانى للاختلاف فى النوع والحكم وهو أكرم بنى تميم وهم طوال فان الاولى أمر والحكم هو الاكرام والثانية اضمار والحكم هو الطول ولا يتصور الاتحاد نوعا وحكما الا فى مثل أكرم بنى تميم وأكرمهم وقد يمثل بمثل أكرم بنى تميم وأكرم ربيعة وليس بمستقيم لان الاسم الثانى ضمير الاول ومثال الاختلاف فى النوع فقط أكرم بنى تميم وهم مكرمون والوجه الثانى منه قد ذكر له مثالين أحدهما للاختلاف حكما فقط وهو أكرم بنى تميم واخلع عليهم والثانى النوع والحكم نحو أكرم بنى تميم وهم معربون والشارح المحقق قد اقتفى فى بيان هذه الاقسام والامثلة أثر الآمدى وللشارح العلامة ههنا زيادة تفصيل واستيفاء للاقسام (قوله والاشكال يوجب الشك) أى اذا أشكل الحال والتبس الانقطاع والاتصال حصل الشك فوجب التوقف (قوله العطف يصير المتعدد كالمفرد) ناظر الى ما يقال ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فان قيل التوضيح بالمثال المذكور ليس بشئ اذ ليس فيه جعل الامور المتعددة المتعاطفة بمنزلة مفرد بل جعل كل من الجمل بمنزلة مفرد قلنا المراد أن تعاطف المفردات الواقعة موقع الخبر للمبتدا جعلها بمنزلة اسم واحد حتى عاد الاستثناء الى الكل اتفاقا فكذلك تعاطف الجمل يجعلها بمنزلة جملة فيعود الاستثناء الى الكل والجواب أن ذلك فى المفردات أو ما هو فى حكمها من الجملة التى لها محل من الاعراب أو التى وقعت صلة للموصول أو نحو ذلك مما يوجب الاتصال والارتباط وقد تقرر الجواب بالفرق بين المفرد وما هو كالمفرد فان أريد الالحاق به احتيج الى جامع مع أنه قياس فى اللغة والاستثناء فى المثال المذكور انما يعود الى الكل لكون الجمل فى حكم المفرد لعطفها على الصلة

بأن يختلفا نوعا أو اسما مع انه ليس فيهما الاسم الثانى ضمير الاسم الاول أو يختلفا حكما مع ان الجملتين فى الاقسام الثلاثة غير مشتركتين فى غرض الاول أن يختلفا نوعا مثل أكرم بنى تميم والنحاة هم العراقيون الا زيدا فان أحدهما أمر والآخر خبر الثانى أن يختلفا اسما لا حكما أكرم بنى تميم وربيعة الا زيدا الثالث أن يختلفا حكما لا اسما أكرم بنى تميم واستأجر بنى تميم الا زيدا الرابع أن يختلفا اسما وحكما أكرم بنى تميم واستأجر ربيعة الا زيدا وعدم ظهور الاضراب بوجهين أحدهما أن يكون الاسم الثانى ضمير الاول اتحدا نوعا وحكما أو اختلفا فيهما أو فى أحدهما نحو أكرم بنى تميم واستأجرهم أو أكرم بنى تميم وهم طوال ثانيهما بأن يشتركا فى غرض نحو أكرم بنى تميم واخلع عليهم أو هم مقربون فان الغرض هو التعظيم فيهما ومنه قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون اختلفت حكما ونوعا والثانى ضمير الاول والغرض واحد وهو الاهانة والانتقام والمختار أنه ان ظهر الانقطاع للاخيرة عما قبلها بأمارة فللاخيرة وان ظهر الاتصال فللجميع وان لم يظهر أحدهما وجب الوقف ومرجع هذا المذهب الى الوقف لان القائل به انما يقول به عند عدم القرينة ووجه ما اختاره ظاهر فلم يذكره وهو ان الاتصال يجعلها كالواحدة والانفصال يجعلها كالاجانب والاشكال يوجب الشك قال (الشافعية العطف يصير المتعدد كالمفرد وأجيب بأن ذلك فى المفردات قالوا لو قال والله لا أكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله عاد الى الجميع وأجيب بانه شرط فان ألحق به فقياس وان سلم فالفرق ان الشرط مقدر تقديمه وان سلم فلقرينة الاتصال وهى اليمين على الجميع قالوا لو كرر لكان مستهجنا قلنا عند قرينة الاتصال وان سلم فللطول مع امكان الا كذا فى الجميع قالوا صالح فالبعض تحكم كالعام قلنا صلاحيته لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر قالوا لو قال على خمسة وخمسة الا ستة كان للجميع قلنا مفردات وأيضا للاستقامة) أقول الشافعية وهم القائلون بعوده الى الجميع قالوا أولا العطف يصير المتعدد كالمفرد فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب وبين قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب ولا شك أنه لا يعود من المفرد الى جزء فكذا فى الجمل المعطوفة

المعطوفة الجواب ان ذلك فى المفردات وأما فى الجمل فممنوع فان قولك ضرب بنو تميم وقتل مضر وبكر شجعان ليست كالمفرد قطعا قالوا ثانيا لو قال والله لا أكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله تعالى عاد الى الجميع اتفاقا الجواب أنه شرط لا استثناء وهو غير محل النزاع فان قال واذا كان الشرط للجميع فكذا الاستثناء لانه تخصيص متصل مثله قلنا هذا قياس فى اللغة وقد أبطلناه ولو سلم فالفرق ان الشرط وان تأخر لفظا فهو مقدم تقديرا ولو سلم فهذا انما يرجع الى الجميع للقرينة الدالة على اتصال الجمل وهو اليمين عليها وذلك مما نقول به انما الكلام فيما لا قرينة فيها وفى الظهور حينئذ وقد يقال على الثانى ان الشرط مقدر تقديمه على ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط دون الجميع فلا يصلح فارقا قالوا ثالثا لو كرر الاستثناء فى كل جملة قبل الاخرى فقال اضرب من سرق الا زيدا ومن زنى الا زيدا ومن قتل الا زيدا عد مستهجنا ولولا أن المذكور بعدها يعود الى الجميع وكان مغنيا عن التكرار لما استهجن لتعينه طريقا قلنا انما يستهجن عند قرينة الاتصال خاصة أما عند عدمها فلا لتعينها طريقا سلمنا ذلك لكن انما يستهجن لما فيه من الطول مع امكان عدمه بأن يقول بعد الجمل الا كذا فى الجميع فيصرح بعوده الى الجميع قالوا رابعا هو صالح للجميع فالقول بالعود الى البعض تحكم فيعود الى الكل الجواب ان صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فانه صالح للجميع وليس بظاهر فيه ولا فى شئ مما يصلح له من مراتب الجمع قالوا خامسا لو قال على خمسة وخمسة الا ستة لكان للجميع اتفاقا فكذا فى غيره من الصور دفعا للاشتراك والمجاز الجواب أولا انه غير محل النزاع لان كلامنا فى الجمل وهذه مفردات وثانيا انه انما يرجع الى الجميع ليستقيم اذ لو رجع الى الاخيرة لم يستقم وثالثا ان مدعاكم الرجوع الى كل واحد لا الى الجميع والحق أن النزاع فيما يصلح للجميع وللاخيرة وهذا ليس منه قال (المخصص آية القذف لم ترجع الى الجلد اتفاقا قلنا الدليل وهو حق الآدمى ولذلك عاد الى غيره قالوا على عشرة الا أربعة الا اثنين للاخير قلنا أين العطف وأيضا مفردات وأيضا التعذر فكان الاقرب أولى ولو تعذر تعين الاول مثل على عشرة الا اثنين الا اثنين قالوا الثانية حائلة كالسكوت قلنا لو لم يكن الجميع بمثابة الجملة قالوا حكم الاول يقين والرفع مشكوك قلنا لا يقين مع الجواز للجميع وأيضا فالاخيرة كذلك للجواز بدليل قالوا انما رجع لعدم استقلاله فيتقيد بالاول وما يليه هو المتحقق قلنا يجوز أن يكون وضعه للجميع كما لو قام دليل القائل بالاشتراك حسن الاستفهام قلنا للجهل بحقيقته أو لرفع الاحتمال قالوا صح الاطلاق والاصل الحقيقة قلنا والاصل عدم الاشتراك) أقول القائلون بأن الاستثناء يختص بالجملة الاخيرة مطلقا قالوا أولا لو رجع الى الجميع لرجع قوله فى آية القذف الا من تاب الى الجميع فكان يجب أن يسقط الجلد بالتوبة ولا يسقط اتفاقا الجواب لا يلزم من ظهوره للجميع العود اليه دائما بل قد يصرف عنه لدليل وههنا كذلك لان الجلد حق الآدمى فلا يسقط بالتوبة انما يسقط باسقاط المستحق ولاجل أنه ظاهر فى العموم وقد خولف به فى الجلد لدليل عاد الى غيره من رد الشهادة والتفسيق اتفاقا ولو اختص بالاخيرة لما كان كذلك قالوا ثانيا لو قال على عشرة الا أربعة الا اثنين عاد الا اثنين الى الاخيرة وهو الاربعة فيفيد استثناء الاثنين من الاربعة حتى يلزم ثمانية

(قوله ولو سلم فهذا يرجع) الى قوله (انه شرط لا استثناء) أى لو سلم أنه استثناء صرح بذلك فى المنتهى فحينئذ يكون جوابا ثانيا عن أصل الاستدلال ويحتمل أن يراد لو سلم عدم الفرق أو عدم تقدم الشرط فيكون جوابا ثالثا عن السؤال المذكور (قوله وفى الظهور) أى ظهور الرجوع الى الجميع عند عدم قرينة الاتصال والانفصال (قوله وقد يقال على الثانى) أى الجواب الثانى عن السؤال وهذا الفرق بأن الشرط مقدم تقديرا (قوله لتعينه طريقا) أى لو سلم بعد الى الجميع لكان التكرار عند قصد الرجوع الى الجميع طريقا متعينا لاداء المقصود فلزم أن لا يستقبح وقوله لتعينها طريقا بتأنيث الضمير يفتقر الى تأويل (قوله لا يوجب ظهوره فيه) هذا ان استدل بمجرد صلاحيته للجميع وان ضم اليه بعد العود الى البعض للتحكم أجيب بمنع التحكم فان القرب مرجح (قوله لو رجع الى الجميع) مبنى الكلام على انه اما راجع الى الجميع أو الى الاخيرة خاصة فاذا انتفى الاول تعين الثانى والا فمجرد امتناع الرجوع الى الجميع لا يوجب الاختصاص بالاخيرة * ثم ههنا ابحاث الاول أن مبنى الكلام على ان أولئك هم الفاسقون عطف على الامر والنهى قبله وقد ذكر فى أصول الحنفية ان ذلك ممتنع حاصله فعلية طلبية من تمام الحد خوطب بها الحكام وهذه اسمية اخبارية لا تعلق لها بالحكام ولا بالحد الثانى ان دعوى الاتفاق على عوده الى رد الشهادة ليس بمستقيم لان التائب لا يصير مقبول الشهادة عند الحنفية بل هو عندهم عائد الى التفسيق فقط الثالث أنه اذا تعلق بالاخيرة فلهم كلام فى ان المستثنى منه لفظ أولئك أو لفظ الفاسقون أو الضمير فى الفاسقون وبالجملة فى هذه الآية مباحث كثيرة تطلب من شرح التنقيح

(قوله والا لكان الاثنان مثبتا) لانه من الاربعة المنفية ومنفيا لاستثنائه من العشرة المثبتة كما اذا قلت جاء القوم ولم يجئ العلماء الا
زيدا او زعمت أن الاستثناء عائد الى الجملتين (قوله وهم يعتمدون القرب في غير موضع) كاعمال الثاني في باب التنازع واعمال الباء في
التي بيده دون الفعل وعود ضمير ضربته الى عمرو في ضرب زيد عمرا وضربته وتعين سلمى للفاعلية في مثل ضربت سلمى سعدى وابطال
لام الابتداء عمل الفعل في مثل ظننت لزيد قائم الى غير ذلك (قوله بل عندنا أن وضعه للجميع) لا يقال هذا محتمل فلا يدفع الظاهر
الذي هو ثبوت حكم الاولى لانا نقول انما ذكرنا ذلك على طريق السند لمنع كون الرجوع الى الجميع ضروريا ولم لا يجوز أن يكون
ظاهرا وحينئذ يمتنع ثبوت حكم الاولى بل الظاهر عدم ثبوته وبهذا يندفع ما يقال على جواب الوجه الرابع ان الجملة الاولى المقتضية
لحكمها ثابتة بيقين والاستثناء لا يدفعه بيقين فيثبت الحكم لوجود المقتضي وانتفاء المانع لانا لا نسلم انتفاء المانع حينئذ بل وضع
الاستثناء للرجوع الى الجميع مانع متحقق وانما لم يتعرض في الاجوبة للنقض بالشرط حيث يعم الكل لانه

ربما يعرف بأنه متقدم تقديرا فيصير متقدما على الكل (قوله الاستثناء من الاثبات نفي) المشهور من كلام الشافعية أن هذا وفاق وانما الخلاف في كونه من النفي اثباتا بل هو تكلم بالباقي بعد الثنيا ومعناه انه أخرج المستثنى وحكم على الباقي من غير حكم على المستثنى ففي مثل على عشرة الا ثلاثة لا تثبت الثلاثة بحكم البراءة الاصلية وعدم الدلالة على الثبوت لا بسبب دلالة اللفظ على عدم الثبوت وفي مثل ليس على الا سبعة لا يثبت شئ بحسب دلالة اللفظ لغة وانما يثبت بحسب العرف وطريق الاشارة كما في كلمة التوحيد حيث يحصل بها الايمان من المشرك ومن القائل بنفي الصانع بحسب
عرف الشرع ويؤولون كلام العربية انه من الاثبات نفي بأنه مجاز تعبيرا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم لكونه توحيدا
لازما لكن انكار دلالة ما قام الا زيد على ثبوت القيام لزيد يكاد يلحق بانكار الضروريات واجماع العربية على أنه من النفي اثبات
لا يحتمل التأويل وحاول الشارح المحقق توفيقا بين كلامهم وكلام أهل العربية مبنيا على ما سبق من أن الخبر يدل على نسبة نفسية لها
متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الامر فان اعتبرت دلالته على النسبة الخارجية فلا نفي ولا اثبات في المستثنى أي
لا دلالة في اللفظ على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وان اعتبرت دلالته على النسبة النفسية ففي الاستثناء سواء كان من النفي
أو من الاثبات دلالة على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر هو عدم الحكم النفسي الثابت في الصدر فان قيل كما أن المخالفة في
النسبة النفسية هي عدم الحكم النفسي فكذلك في الخارجية هي عدم الحكم الخارجي وقد ذكر ان في الاستثناء اعلاما بعدم التعرض
وهو يستلزم عدم الحكم ضرورة فيكون فيه دلالة على المخالفة قلنا الاعلام بعدم التعرض للشئ ليس اعلاما بعدم ذلك الشئ وعدم

الجواب أما أولا فلأن الكلام في المتعدد المعطوف بعضها على بعض بالواو فأين الواو ههنا وثانيا فلأن
الكلام في الجمل وهذه مفردات وثالثا فلأنه ههنا يتعذر عوده الى الجميع والا لكان الاثنان مثبتا
منفيا وكان لغوا اذ معه يلزم الستة كما يلزم دونه اذ لا فرق بين أن يستثنى منه أربعة وان يستثنى منه
أربعة الا اثنين واثنان واذا تعذر الجميع تردد بين الاولى والاخيرة فجعله للاخيرة أولى لانها أقرب
وهم يعتمدون القرب في غير موضع ولو تعذر عوده الى الاخيرة تعين عوده الى الاولى نحو على عشرة
الا اثنين الا ثلاثة فيكون اللازم خمسة قالوا ثالثا الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين
الاولى فكان مانعا من تعلق الاستثناء به فكان كالسكوت والجواب منع كونها حائلة وانما تكون
حائلة لو لم يكن الجميع بمثابة جملة واحدة وانه ممنوع قالوا رابعا حكم الاولى بكمالها متيقن ورفعه برفع
البعض بالاستثناء مشكوك فيه لجواز كونه للاخيرة فلا يعارضه الجواب أولا لا نسلم أن حكم
الاولى متيقن اذ لا تيقن مع جواز كون الاستثناء للجميع وثانيا فالاخيرة كذلك لان حكمها ثابت
باليقين والرفع مشكوك فيه لجواز رجوع الاستثناء الى الاولى لدليل يدل عليه قالوا خامسا انما
يرجع الاستثناء الى ما قبله للضرورة وهو عدم استقلاله وما وجب للضرورة يقدر بقدرها ويكفي
في ذلك العود الى جملة واحدة ثم الاخيرة هي المتحققة سواء عاد اليها فقط أو الى الجميع فيحمل عليها دون
ما لم يتحقق الجواب لا نسلم انه يرجع للضرورة بل عندنا ان وضعه للجميع فلا يتقيد بالاخيرة كما لو دل
دليل على عوده الى الجميع فانه يعتبر اجماعا ومع جواز وضعه للجميع لا يتم ما ذكرتم القائلون بانه مشترك
بين كونه للجميع والاخيرة قالوا أولا حسن الاستفهام عند اطلاقه عنهما أيهما المراد وانه دليل
الاشتراك الجواب لا نسلم انه دليل الاشتراك لجواز أن يكون حسنه لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه
ولو سلم العلم به فلرفع الاحتمال لانه ليس بنص في أحدهما بل ظاهر مع قيام احتمال الآخر فيندفع
بالتصريح قالوا ثانيا صح اطلاقه للجميع والاخيرة والاصل في الاطلاق الحقيقة فكان حقيقة
لهما ولزم الاشتراك الجواب ان الاصل عدم الاشتراك وقد مر أن المجاز أولى منه قال ﴿مسألة﴾
الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس خلافا لابي حنيفة لنا النقل وأيضا لو لم يكن لم يكن لا اله الا الله

توحيدا) أقول الاستثناء من الاثبات نفي اتفاقا وبالعكس أي الاستثناء من النفي اثبات خلافا لابي حنيفة رضي الله عنه لنا النقل من أهل العربية أنه كذلك وهو المعتمد في اثبات مدلولات الالفاظ ولنا أيضا لو لم يكن كذلك لم يكن لا اله الا الله يتم به التوحيد واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة انه انما يتم باثبات الالهية لله تعالى ونفيها عما سواه والمفروض أنه لا يفيد الاثبات له وانما يفيد النفي فقط فلو تكلم بها دهري منكر لوجود الصانع وهي لا تفيد الا نفي الغير لما نافى معتقده ولم يعلم بها اسلامه وهو المراد واعلم أن الحنفية لا يفرقون بين النفي والاثبات من جهة الدلالة الوضعية ولا يرون شيأ منهما يدل الاستثناء منه على المخالفة فيما يفيده من النسبة الخارجية بل في النسبة النفسية فان كان ذلك مدلول الجملة فالمخالفة فيها عدم الحكم النفسي وهم يقولون به فيهما وان كان مدلوله النسبة الخارجية فالاستثناء اعلام بعدم التعرض له والسكوت عنه من غير حكم بالمخالفة فيهما نعم بين الاثبات والنفي فرق من جهة الحكم وذلك ان السكوت عن اثبات الحكم يستلزم نفي الحكم بالبراءة الاصلية بخلاف السكوت عن النفي اذ لا مقتضي معه للاثبات فهم يحملون كلام أهل العربية على نفي الحكم النفسي وكلمة التوحيد على عرف الشارع قال (قالوا لو كان للزم من لا علم الا بحياة ولا صلاة الا بطهور ثبوت العلم والصلاة بمجردهما قلنا ليس مخرجا من العلم والصلاة فان اختار تقدير لا صلاة الا صلاة بطهور اطرد وان اختار لا صلاة تثبت بوجه الا بذلك فلا يلزم من الشرط المشروط وانما الاشكال في المنفي الاعم في مثله وفي مثل ما زيد الا قائم اذ لا يستقيم نفي جميع الصفات المعتبرة أجيب بأمرين الاول ان الغرض المبالغة بذلك الثاني انه أكدها والقول بأنه منقطع بعيد لانه مفرغ وكل مفرغ متصل لانه من تمامه) أقول الحنفية قالوا لو كان الاستثناء من النفي للاثبات

التعرض انما يستلزم عدم الحكم الذكري أو النفسي لا الخارجي واعلم ان ضمير منهما وفيهما النفي والاثبات وضمير فيها النسبة النفسية وضمير مدلوله للجملة بتأويل الكلام أو الخبر وضمير له وعنه للمدلول الذي هو النسبة الخارجية ومن الغلط الظاهر ما يفسر النسبة الخارجية بالنسبة اللسانية التي هي الذكر الحكمي * ثم ههنا بحث وهو ان ما ذكر لا يتأتى فيما هو العمدة في مأخذ الاحكام أعني الانشاء لعدم تقدم دلالته على النسبة الخارجية فيلزم أن لا يكون زيد في مثل أكرم الناس الا زيدا في حكم المسكوت عنه بل محكوما عليه بعدم ايجاب اكرامه بلا خلاف (قوله نعم بين الاثبات والنفي فرق من جهة الحكم) ليس على ما ينبغي لان السكوت عن النفي قد يستلزم الاثبات بحكم الاباحة الاصلية مثل لا تجالس الا رجلا عالما فالحق ان السكوت عن المستثنى ابقاء له على ما كان عليه من الاثبات أو النفي من غير فرق (قوله على نفي الحكم النفسي) شامل لكونه من الاثبات نفيا ومن النفي اثباتا أما الاول فظاهر وأما الثاني فلأن الحكم النفسي في الصدر اذا كان هو النفي ففيه اثبات ففي مثل ليس علي الا سبعة دلالة الحكم النفسي بعدم ثبوت السبعة (قوله الحنفية) لا خفاء في ان مثل لا صلاة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ولا ملك الا بالرجال ولا رجال الا بالمال ولا مال الا بالسياسة انما يدل على ان المستثنى منه مشروط بالمذكور لا يتحقق بدونه وأما انه يتحقق معه فلا ولو كان الاستثناء من النفي اثباتا للزم الثبوت معه البتة ولما كان الاشكال قويا بالغ الشارح المحقق في تحقيق الجواب وتوضيحه وحاصله أنه لا بد من تقدير أمر يتعلق به قولنا بطهور على أن يكون ظرفا مستقرا صفة له أي الا صلاة بطهور أو ظرفا لغوا صلة له أي الا باقترانها بطهور وذلك المتعلق هو المستثنى وأما المستثنى منه فعلى الاول مذكور هو النكرة المنفية وعلى الثاني محذوف هو بوجه من الوجوه والاستثناء مفرغ وقول الشارح انه استثنى من حاصلة أو من تثبت معناه ان الحكم الذي أخرج منه المستثنى هو ذلك فالخصم ان اختار التقدير الاول كان معنى الاثبات ان كل صلاة بطهور حاصلة ولا فساد فيه وان اختار الثاني كان معناه أن الاقتران بالطهور يعتبر في ثبوت الصلاة البتة لان معنى صدر الكلام انه لا وجه يعتبر في ثبوت الصلاة فلا معنى للاثبات في المستثنى سوى أنه يعتبر وهو حق والاعتراض على الاول بأنه ان أريد الحصول الشرعي فلا اطراد اذ قد يوجد الطهور ولا يوجد غيره من الشرائط فلا يصح وان أريد الحصول الحسي فلا معنى للاستثناء لان كل صلاة فهي حاصلة قطعا سواء كانت بطهور أو بغير طهور وان أريد أن الصلاة بغير طهور ليست بصلاة حقيقة فكذا بدون سائر الشرائط وعلى الثاني انه اذا كان التقدير لا صلاة تثبت بوجه الا بهذا الوجه البتة ليكون اثباتا والا يكون مترددا بين النفي والاثبات ولا يفيده تحقق الثبوت في لا وجه يعتبر في الصلاة الا الاقتران بالطهور لانه كلام آخر ليس مدلول هذا الكلام ولا من لوازمه بل الجواب عن أصل الاستدلال انا لا نسلم ان قولنا لا صلاة الا صلاة بطهور يقتضي صحة كل صلاة ملصقة بالطهور بل لا يقتضي الا صحة صلاة بطهور في الجملة وكذا في الثاني لا يقتضي الا ثبوت الصلاة عند الاقتران بالطهور في الجملة وما يقال من انا اذا قلنا بصحة الصلاة الملصقة بالطهور لزم عموم الحكم في كل صلاة كذلك لعموم النكرة الموصوفة بصفة عامة مثل لا أجالس الا رجلا عالما ولدلالة الكلام على ان علة الصحة هي الوصف المذكور فضعيف لان الاول ممنوع أو مبني على الثاني والثاني مختص بما اذا كان الوصف صالحا للاستقلال بالعلية ولم يعارضه قاطع وتمام تحقيق هذا الكلام في شرح التنقيح

(قوله والامر كذلك) يعني ان الاقتران بالطهور مما يحصل بحصوله الصلاة في الجملة كما اذا وجدت سائر الشروط (قوله وانما الاشكال) يعني لما ذكرنا من التقديرين فظهر صحة كون الاستثناء اثباتا وهو ان كل صلاة بطهور حاصلة وكل اقتران بطهور معتبر في ثبوت الصلاة وانما الاشكال في المنفي العام الذي يقتضيه الاستثناء المفرغ والغرض من هذا الكلام تحقيق المقام ولا تعلق له بجواب الاستدلال وفي بعض الشروح ان المراد ان الخصم ان اختار التقدير الاول فهو مطرد من غير انتقاض وان اختار الثاني فهو يرد نقضا حيث أفاد شرطية الطهور للصلاة ولا يلزم من ثبوت الشرط ثبوت المشروط فالاشكال على الاستثناء من المنفي الاعم انما يرد فيه وفي مثل ما زيد الاعالم حيث استلزم نفي جميع الصفات سوى العلم والحق انه ان أراد أن التقدير الاول لا اشكال فيه أصلا والتقدير الثاني لا اشكال فيه أيضا في جانب الاثبات حيث أفاد ان اقتران الطهور يعتبر في ثبوت الصلاة وانما الاشكال على هذا التقدير في جانب النفي حيث كان استثناء مفرغا مفيدا نفي جميع الشروط سوى الطهور وكذا في مثل ما زيد الا قائم وأما ما توهمه الشارح المحقق من انه على التقدير الاول أيضا استثناء مفرغ فليس بمستقيم لان المستثنى منه مذكور هو النكرة المنفية والا صلاة بطهور رفع على البدل ويجوز النصب على الاستثناء كما في لا اله الا الله بعينه ثم هذا الاشكال انما هو بالنسبة الى من لا وقوف له على علم المعاني وعلى انقسام القصر الى قصر الموصوف على الصفة والصفة على الموصوف وانقسام كل الى الحقيقي والاضافي والتحقيقي والادعائي فمثل ما زيد الا عالم لا يصح حقيقيا بمعنى انه لا صفة له سوى العلم وانما يصح اضافيا ردا على من زعم انه جاهل أو يردده بين العلم والجهل أو يعتقده عالما وشاعرا مثلا فانت تثبت العلم وتنفي غيره مما يتوهم المخاطب والى هذا ينظر الوجه الاول من الجواب أو حقيقيا ادعائيا فانك تجعل سائر صفاته بمنزلة العدم وتدعي انه لا صفة له غير العلم والى هذا ينظر الوجه الثاني فحصر المحقق ما عليه علماء المعاني في الوجه الاول ليس على ما ينبغي وكانه اعتبر الاعم الاغلب أعني الحقيقي من الاضافي (قوله وقولهم هذا بعيد) بل باطل محض لان المستثنى ليس هو الحياة أو الطهور بل الجار والمجرور وقول الشارح اذ لم يدخل العلم في الحياة ليس كما ينبغي والصواب العكس لان المثال لا علم الا بحياة وما ذكر انما يصح في لا حياة الا بعلم وقوله فانه استثناء مفرغ قد عرفت أنه انما يصح على التقدير الثاني فقوله ولذلك يقدر عام يناسبه ينبغي أن يحمل على هذا التقدير وقوله ولذلك لم يجز نصبه يعني بأن تترك الباء والا فلا يتصور النصب

لزم من قولنا لا علم الا بحياة ثبوت العلم بمجرد الحياة ومن قولنا لا صلاة الا بطهور ثبوت الصلاة بمجرد الطهور وانه باطل بالاتفاق الجواب ان قولنا الا بحياة والا بطهور ليس اخراج الحياة من العلم والطهور من الصلاة فنثبتا بثبوتهما وذلك انا لم نقل لا صلاة الا الطهور ولا علم الا الحياة بل قلنا بحياة وبطهور فلا بد من تقدير متعلق هو المستثنى بالحقيقة وهو اما صلاة بطهور تستثنى من حاصلة خبر للا صلاة فيكون التقدير لا صلاة حاصلة الا صلاة بطهور واما وجه من الوجوه التي تقع عليها الصلاة تستثنى من تثبت بوجه خبرا له فيكون التقدير لا صلاة تثبت بوجه من الوجوه الا باقترانها بالطهور فان اختار في تقديره لا صلاة الا صلاة بطهور فيطرد فان كل صلاة بطهور صلاة حاصلة قطعا وان اختار في تقديره لا صلاة تثبت بوجه الا بطهور فانه انما تثبت بهذا الوجه ولا تخلو عنه كما تقول كتبت بالقلم فانه لا يقتضي علية القلم باستقلاله للكتابة بل كونه آلة لا تحصل الكتابة الا به فهذا تصريح بكون الطهور شرطا للصلاة فكأنه قال لا وجه يعتبر في ثبوتها الا هذا او يلزم منه ثبوت كونه شرطا وانه حق لكن لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لزوما كليا يحصل بمجرده بل يحصل بحصوله في الجملة والامر كذلك ههنا فاندفع الاشكال من جهة الاثبات وانما الاشكال في مثل هذا التركيب في المنفي الاعم الذي يقتضيه الاستثناء المفرغ وهو أن لا تكون الصلاة بلا طهور صلاة وأن لا تثبت بوجه غير هذا الوجه فيلزم نفي جميع الصفات المعتبرة اذا حصلت مع الطهور وكذلك في قولنا ما زيد الا عالم فانه يلزم أن لا يكون انسانا ولا حيا ولا موجودا ولا شيأ الى غير ذلك والجواب عنه بأمرين أحدهما أن المراد المبالغة في تحقق العلم لزيد كأن قائلا قال ما زيد عالما فقال ما زيد الا عالم نفيا لما يتوهمه المخاطب من نفي العلم وثبوت الجهل له والآخر أن ذلك آكد صفاته فكان سائر الصفات بالنسبة اليه غير معتبرة والذي عليه أرباب المعاني ان المراد نفي ما يتوهمه المخاطب من الحكم واثبات غيره فاذا قال لا صلاة الا بطهور فانما يرد على من يظن ان الصلاة اذا استجمعت الشرائط صحت بدون الطهور فكان معناه أنها لا تصح بدون ذلك وتصح مع الطهور وكذا في ما زيد الا عالم انما يقوله ردا لمن ظن أنه جاهل أو كاتب أو غيره هذا وقد قيل انه استثناء منقطع اذ لم يدخل العلم في الحياة والطهور في الصلاة فلا اخراج حقيقة وقولهم هذا بعيد فانه استثناء مفرغ وكل استثناء مفرغ متصل لانه من تمام الكلام واليه النسبة ولذلك

لم يجز نصبه و يقدر بقدر الضرورة عام يناسبه و يتناوله كما قدرنا قال (التخصيص بالشرط الغزالى الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد عنده وأورد أنه دور وعلى طرده جزء السبب وقيل ما يتوقف تأثير المؤثر عليه وأورد على عكسه الحياة فى العلم القديم والاولى ما يستلزم نفيه نفى أمر على غير جهة السببية) أقول الثانى من المخصصات المتصلة هو الشرط وأما حده فقال الغزالى الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد عنده وأورد عليه أولا انه دور لانه عرف الشرط بالمشروط وهو مشتق منه فيتوقف تعقله على تعقله وثانيا انه غير مطرد لان جزء السبب كذلك وقد يجاب عن الاول بأن ذلك بمثابة قولنا شرط الشئ ما لا يوجد ذلك الشئ بدونه وظاهر أن تصور حقيقة المشروط غير محتاج اليه فى تعقل ذلك وعن الثانى أن جزء السبب قد يوجد المسبب دونه اذا وجد سبب آخر وقيل الشرط ما يتوقف تأثير المؤثر عليه و يفهم منه انه لا تتوقف ذات المؤثر عليه فيخرج جزء السبب واعترض عليه بانه غير منعكس لان الحياة شرط فى العلم القديم ولا يتصور هنالك تأثير ومؤثر اذ المحوج الى المؤثر هو الحدوث والمختار فى تعريفه أن يقال هو ما يستلزم نفيه نفى أمر لا على جهة السببية فيخرج السبب وجزؤه والفرق بين السبب والشرط متوقف على فهم المعنى المميز بينهما ففيه تعريف الشئ بمثله فى الخفاء قال (وهو عقلى كالحياة للعلم وشرعى كالطهارة ولغوى مثل أنت طالق ان دخلت الدار وهو فى السببية أغلب وانما استعمل فى الشرط الذى لم يبق للسبب سواه فلذلك يخرج به ما لولاه لدخل لغة مثل أكرم بنى تميم ان دخلوا فيقصره الشرط على الداخلين) أقول الشرط ينقسم الى عقلى وشرعى ولغوى أما العقلى فكالحياة للعلم فان العقل هو الذى يحكم بأن العلم لا يوجد الا بحياة وأما الشرعى فكالطهارة للصلاة فان الشرع هو الحاكم بذلك وأما اللغوى فمثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا أنت طالق ان دخلت الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط والآخر المعلق به هو الجزاء هذا وان الشرط اللغوى صار استعماله فى السببية غالبا يقال ان دخلت الدار فأنت طالق والمراد ان الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرد كون عدمه مستلزما لعدمه من غير سببية و يستعمل فى شرط شبيه بالسبب من حيث انه يستتبع الوجود وهو الشرط الذى لم يبق للسبب أمر يتوقف عليه سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب والشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس فالبيت مضئ فهم منه انه لا تتوقف اضاءته الا على طلوعها ولذلك أى ولانه يستعمل فيما لم يبق للسبب سواه يخرج ما لولاه لدخل لغة فاذا قلت أكرم بنى تميم ان دخلوا فلولا الشرط لعم وجوب الاكرام جميعهم مطلقا الوجود المقتضى باسره فاذا ذكر الشرط علم انه بقى شرط لولاه لكان المقتضى تاما فاستتبع مقتضاه فيقتضى الوجود لو وجد الشرط والعدم لولاه فيقصر الاكرام على الداخلين الدار ويخرج غير الداخلين اياها ولولاه لما خرجوا وكانوا داخلين فى حكم وجوب الاكرام قال (وقد يتحد الشرط ويتعدد على الجميع وعلى البدل فهذه ثلاثة كل منها مع الجزاء كذلك فتكون تسعة) أقول هذا تقسيم آخر للشرط والمشروط

(قوله وقد يجاب عن الاول) حاصله أن المراد بالمشروط المأخوذ فى تعريف الشرط ما يصدق عليه ذلك والموقوف على تعقل الشرط هو تعقل مفهوم المشروط بحقيقته وأما الجواب عن الثانى ففى غاية السقوط لان المراد جزء السبب المتحد على ما صرح به الآمدى (قوله و يفهم منه) هذا مصرح به فى عبارة الآمدى حيث قال الشرط ما يتوقف عليه المؤثر فى تأثيره لا فى ذاته فيخرج جزء السبب وسبب السبب لكنه يشكل بنفس السبب ضرورة توقف تأثير الشئ على تحقق ذاته ولا خفاء فى أنه مناقشة فى العبارة والا فتوقف ذات الشئ على نفسه بمعنى أنه لا يوجد بدونه ضرورى (قوله لان الحياة شرط فى العلم القديم) ولا يصدق عليها أن تأثير المؤثر فى العلم يتوقف عليها لانا فرضناه قديما ولا مؤثر فى العلم القديم وهذا المعنى مع وضوحه قد خفى على كثير من الشارحين حتى توهموا أن موجب التعريف أن يصدق على الحياة أن تأثير العلم فى الشئ يتوقف عليها والعلم ليس من الصفات المؤثرة ثم بنوا على ذلك خيالات فاسدة لم يعرفوا أنا اذا قلنا الوضوء شرط فى الصلاة لم نرد أنه يتوقف عليه تأثير الصلاة فى شئ بل تاثير المؤثر فى الصلاة (قوله المعنى المميز بينهما) هو التأثير والافضاء واستلزام الوجود للوجود حيث يوجد فى السبب دون الشرط (قوله لدخل لغة) أى بحسب اللغة ودلالة اللفظ وان لم يدخل فى الواقع و بحكم العقل والشرع كما يقال حجوا ان استطعتم وانما بالغ المحقق فى توضيح المقام لان جمهور الشارحين زعموا أن قوله فلذلك اشارة الى كون الشرط مخصصا أو عبارة عما يستلزم نفيه نفى أمر ولا تعلق له بقوله وانما استعمل (قوله هذا تقسيم آخر) نفى لما ذكره الشارح العلامة فى قوله فلذلك انه لما فرغ من تفصيل أقسامه شرع فى تحصيل أحكامه فمنها أنه يخرج به ما لولاه لدخل لغة ومنها أنه قد يتحد أو يتعدد الخ

باعتبار الاتحاد والتعـدد وهو ان الشرط اما أن يتحد أو يتعـدد واذا تعـدد فاما أن يكون كل واحد شرطا على الجمع حتى يتوقف المشروط على حصولهما جميعا أو على البـدل حتى يحصل بحصول أيهما كان فهـذه ثلاثة والجزاء أيضا كذلك لانه اما أن يتحـد أو يتعدد واذا تعـدد فاما على الجمع حتى يلزم حصول هـذا وذاك معا واما على البـدل حتى يلزم حصول أحدهما مبهما فهذه أيضا ثلاثة واذا اعتبر التركيب كان ثلاثة من الشرط مع ثلاثة من الجزاء يحصـل من الضرب تسعة وحكمه ظاهر فلا نطوّل به ﴿فرع﴾ اذا قال ان دخلتما الدار فانتما طالقان فـدخلت احداهـما قيل تطلق هى اذ الشرط احدهما والجزاء أحدهما وطلاق كل بدخولها يعرف بالعرف وقيـل بل لا يطلق شئ منهما لان الشرط دخولهـما جميعا وقيل بل يطلقان لان الشرط دخولهـما بدلا قال (والشرط كالاستثناء فى الاتصال وفى تعقبه الجمـل وعن أبى حنيفة رضى الله عنه للجميع ففرق) أقول حكم الشرط حكم الاستثناء فيما ذكر من وجوه الاتصال وكذا فى تعقبه الجمل أهو للجميع أو للاخـيرة وعن أبى حنيفة رضى الله عنـه انه للجميع فـرق بين الشرط والاستثناء حيث جعل الشرط للجميع والاستثناء للاخـيرة فان نظر الى انه مقدم تقديرا فقد علمت انه مقدم على ما يرجع اليه فقط قال (وقولهم فى مثل أكرمك ان دخلت الدار ما تقـدم خبر والجزاء محذوف مراعاة لتقـدمه كالاسـتفهام والقسم فان عنوا ليس بجـزاء فى اللفظ فسـلم وان عنوا ولا فى المعنى فعناد والحق انه لما كان جـملة روعيت الشائبتان) أقول قياس الشرط أن يكون صـدر الجملتين مقدما عليهما لان الشرط قسم من الـكلام فحقـه أن يشـعر به من أول الامر ليعلم نوعه اجمالا ثم شخصه تفصيلا كما فعلوا ذلك فى الاستفهام والتمنى والقسم والنفى ومن ثمة قيل فى نحو أكرمك ان دخلت الدار ان ما تقـدم من الجزاء خبر لا جزاء والجزاء محذوف تقديره أكرمك ان دخلت الدار أكرمك لدلالة الخبر وهو أكرمك الاول عليه وانما صـير اليه مراعاة لتقدمه الواجب كما وجب فى الاسـتفهام والقسم وقولهـم هذا ان عنوا به انه ليس بجزاء فى اللفظ فسلم والا لجزم وان عنوا به انه ليس بجزاء لا فى اللفظ ولا فى المعنى فعناد اذ نعلم قطعا انه لا يدل الا على اكرام مقيد بقيـد دخول الدار ولذلك لو لم يدخـل ولم يكرم لم يعـد كاذبا والتعليق ثانيا لا ينافى الاطلاق أوّلا ثم انه يدل على التقييد ثانيا وان المراد بالمطلق كان هو المقيد وهو المراد به ولنا هو جزاء معنى والحق انه لما كان المقدم جملة مستقلة عومل معاملة المسـتقل لفظا فلم يجزم واريد به الجزاء معنى فقـدر الجزاء دالا على انه مراد تعليقه بالشرط وان اسـتقل لفظا فروعيت فيه الشائبتان فلذلك قال بكل واحـد منهما قائـل وجاز الاطلاق بالاعتبارين والتحقيق ما ذكرنا من التفصيل قال (والتخصيص بالصفة مثـل أكـرم بنى تمـيم الطوال وهى كالاستثناء فى العود الى متعدد) أقول الثالث من أقسام التخصيص المتصل التخصيص بالصـفة نحو أكرم بنى تمـيم الطوال فقصر الصـفة وهى الطوال العام وهـو بنو تميم على بعض افراده وهو الطوال وهو عنـد العود على متعـدد نحو أكرم بنى تميم ومضر وربيعة الطوال هو للجميع أو للاخـير حكمه حكم الاسـتثناء بعد الجمـل والمختار المختار قال (التخصيص بالغاية مثـل أكرم بنى تميم الى أن يدخلوا فيقصره على غير الداخلين كالصفة وقد تكون هى والمقيد بها متحدين ومتعددين كالشرط وهى كالاستثناء فى العود الى المتعدد) أقول الرابع من أقسام التخصيص المتصـل التخصيص بالغاية نحو أكرم بنى تميم

(قوله فرع) فيه اشارة الى أن المعتبر فى التعدد وعدمه هو المعنى دون اللفظ وان المتعدد على سبيل البدل لا يجب أن يكون بكلمة أو على ما فى الشروح (قوله فان نظر) لما ذكره الشارحون من أن وجه الفرق أن الشرط مقدم معنى فيقع الجميع فى حيز الجزاء بخلاف الاستثناء يعنى قد سبق فى الاستثناء أن هذا لا يصلح فارقا لانه انما يقدر تقديمه على ما يرجع اليه سواء كان هو الجميع أو الاخيرة (قوله ما تقدم من الجزاء) أى كل جزاء قـدم على الشرط فهو اخبار بما فيـه مـن النسبة لا جزاء لما بعـده من الشرط لكنه دل على الجزاء المحـذوف وهـذا اشارة الى أن الخـبر فى مثل ان دخلت الدار أكرمك هو الجملة الشرطية بكمالها لا مجرد الجزاء (قوله وانما صـير اليـه) اشعار بان مراعاة مفـعول له لا خـبر للمبتدا الذى هو قولهم على ما فى بعض الشروح وانما الخـبر هو قوله فان عنـوا (قوله والا لجزم) أى شائعا مستفيضا على ما هو المختار عند كون الشرط ماضـيا حتى ان صاحب الـكشاف جعـل اتفاق القراء عـلى ترك الجزم بمنزلة الممتنع حيث استدل برفع تود فى قـوله تعالى وما عملت من سوء تود على أن ما موصولة لا شرطية (قوله والتعليق ثانيا) دفع لما عسى يتوهم مـن أن تعليـق الاكرام بالدخول يقتضى أن لا يتحقق بدونه واطلاقـه أوّلا يدل على تحققه دخل أو لم يدخل فيتنافيان يعـنى لا تنافى لان التعليق يدل على تقييد الاكرام بالدخول فى ثانى الحـال وعلى أن المراد بالمطلق أوّلا هو المقيد (قوله فروعيت فيه الى الشائبتـان) يعنى لاسـتقلاله لفظا ترك جزمه وأطلق القول بانه اختار الاجزاء ولعـدم استقلاله معنى قدر للشرط جزاء يدل على أن هذا المستقل مقصود التعليق بالشرط وأطلـق القول بأن المذكور جزاء والحق التفصيل وهو أنه جزاء معنى ليس بجزاء لفظا

الى أن يدخلوا فالغاية وهو الى أن يدخلوا قصر العام وهو بنى تميم على غير الداخلين وكل واحد من الغاية وما قيد بها قد يكون متحدا ومتعددا على الجميع أو على البدل فتأتى الاقسام التسعة كما فى الشرط والغاية بعد المتعدد كالاستثناء فى العود الى الجميع أو الى الاخير والمذاهب المذاهب والمختار المختار قال (التخصيص بالمنفصل يجوز التخصيص بالعقل لنا الله خالق كل شئ وأيضا ولله على الناس حج البيت فى خروج الاطفال بالعقل قالوا لو كان تخصيصا لصحت الارادة لغة قلنا التخصيص للمفرد وما نسب اليه مانع هنا وهو معنى التخصيص قالوا لو كان مخصصا لكان متأخرا لانه بيان قلنا لكان متأخرا بيانه لا ذاته قالوا لو جاز به لجاز النسخ قلنا النسخ على التفسيرين محجوب عن نظر العقل قالوا تعارضا قلنا فيجب تأويل المحتمل) أقول هذا حين فرغ من التخصيص بالمتصل وشرع فى التخصيص بالمنفصل وفيه مسائل هذه أولاها هل يجوز التخصيص بالعقل الجمهور على جوازه ومنعه طائفة لنا قوله الله خالق كل شئ وقوله وهو على كل شئ قدير والعقل قاض ضرورة بخروج القديم الواجب عنه لاستحالة كونه مخلوقا ومقدورا ولنا أيضا قوله ولله على الناس حج البيت والعقل قاض بخروج من لا يفهم الخطاب كالاطفال والمجانين قالوا أولا لو كان مثل ذلك تخصيصا لصحت ارادة العموم لغة قطعا واللازم باطل أما الملازمة فلأن تلك مسمياته لغة واطلاق اللفظ على مسمياته لغة صحيح لغة قطعا وأما انتفاء اللازم فلأن ذلك لا يصح لعاقل فاذا قلنا هذا خالق كل شئ فهم منه لغة انه أراد به غير نفسه ولو أراد به نفسه لخطئ لغة الجواب ان التخصيص للمفرد وهو كل شئ ويصح ارادة الجميع به لغة فاذا وقع فى التركيب فما نسب اليه وهو المخلوقية والمقدورية هو المانع من ارادة الجميع وقصره على البعض وهو غير نفسه والعقل هو القاضى بذلك ولا معنى للتخصيص عقلا الا ذلك والحق انه يصلح فى التركيب للجميع أيضا لغة ولو أراد لم يخطأ لغة وانما يكذب فى المعنى والخطأ لغة غير الكذب فى الخبر قالوا ثانيا لو كان العقل مخصصا لكان متأخرا واللازم منتف أما الملازمة فلأن تخصيص الشئ بيان للمراد منه والبيان متأخر عن المبين لامتناع البيان ولا مبين وأما انتفاء اللازم فلتقدم العقل على الخطاب ضرورة الجواب العقل له ذات وله صفة وهو انه بيان فان اردت بتأخره تأخر ذاته فلا يلزم وان اردت تأخر كونه بيانا فلا يمتنع قالوا ثالثا لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ بالعقل لانه بيان مثله واللازم منتف بالاجماع الجواب لا نسلم الملازمة لان النسخ اما بيان مدة الحكم واما رفع الحكم على التفسيرين وكلاهما محجوب عن نظر العقل بخلاف التخصيص فان خروج البعض عن الخطاب قد يدركه العقل كما فى الصور المذكورة قالوا رابعا تعارضا أعنى دليل الشرع ودليل العقل فترجيح احدهما بلا مرجح تحكم الجواب لا نسلم التحكم فانهما لما تعارضا وجب تأويل المحتمل وهو دليل الشرع لاستحالة ابطال القاطع وهو دليل العقل قال ﴿ مسئلة يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب أبو حنيفة والقاضى والامام رحمهم الله ان كان الخاص متأخرا والا فالعام ناسخ وان جهل تساقطا لنا أولات الاحمال مخصص لقوله والذين يتوفون منكم وكذلك والمحصنات من الذين مخصص لقوله ولا تنكحوا المشركات وأيضا لا يبطل القاطع بالمحتمل قالوا اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فكأنه قال لا تقتل زيدا فالثانى ناسخ قلنا التخصيص أولى لانه أغلب ولا رفع فيه كما لو تأخر الخاص قالوا على خلاف قوله لتبين قلنا تبيانا لكل شئ والحق انه المبين بالكتاب والسنة قالوا البيان يستدعى التأخر قلنا استبعاد قالوا قال ابن عباس رضى الله عنهما كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث قلنا يحمل على غير المخصص جمعا بين الادلة) أقول تخصيص الكتاب بالكتاب جائز ان علم تقدم العام أو تقدم الخاص أو جهل التاريخ ومنعه بعض مطلقا وفصل

(قوله وكل واحد من الغاية) صرح بلفظ كل لئلا يتوهم من ظاهر عبارة المتن أن الوحدة والتعدد يعتبر بين الغاية وذى الغاية

﴿ مسائل التخصيص بالمنفصل ﴾

(قوله القديم الواجب) وصف القديم بالواجب ليكون الخروج ظنا ثابتا من جهتى القدم والوجوب بحيث لا يتصور فيه نزاع (قوله واطلاق اللفظ) تنبيه على أنا لا نعنى بصحة الارادة لغة سوى صحة اطلاق اللفظ (قوله وقصره على لفظ الماضى) أى هو الذى منع وقصر (قوله والخطأ لغة غير الكذب) لان الخطأ عدم المطابقة لقوانين اللغة والكذب عدم المطابقة لما فى نفس الامر (قوله لامتناع البيان ولا مبين) على لفظ اسم المفعول فان قيل بل الامر بالعكس لامتناع المبين ولا بيان قلنا المراد أن المبين أعنى الخطاب الذى يتبين المراد منه لا مفهوم المبين (قوله وجب تأويل المحتمل) مبنى على أن العام ليس بقطعى بمعنى عدم الاحتمال وأما تعارض القطعيين من الفعل والنقل فغير مسلم الثبوت

أبو حنيفة والقاضي وامام الحرمين رحمهم الله فقالوا ان علم التاريخ فالخاص ان كان متأخرا خصص العام وان كان متقدما فلا بل كان العام ناسخا للخاص وان جهل التاريخ تساقطا لاحتمال بطلان حكم الخاص لتأخر العام وثبوت حكمه لتقدمه فيتوقف في مورد الخاص و يطلب فيه دليل آخر لنا لولم يجز لم يقع وقد وقع كثيرا منه قوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن مخصص لقوله والذين يتوفون منكم و يذرون ازواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا ومنه قوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات فان الذمية مشركة للتثليث وغيره ولنا أيضا انه لولم يخصص لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف أما الملازمة فلأن دلالة الخاص على مدلوله قاطع ودلالة العام على العموم محتمل لجواز أن يراد به الخاص فلو لم يخصص العام متأخرا بل ابطلنا به الخاص قلنا أبطلنا القاطع بالمحتمل وأما بطلان اللازم فالعقل يقضي به قضاء أوليا قالوا أوّلا اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمثابة أن يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان يأتي على الافراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته الجواب ان خصوصية زيد في الاثبات اذا كان مذكورا بخصوصيته لم يمكن التخصيص فيصار الى النسخ بخلاف ما لو كان مذكورا بعموم المشركين فان تخصيصه ممكن فلا يصار الى النسخ لان التخصيص أولى من النسخ اما أوّلا فلأنه أغلب وأكثر والالحاق بالاغلب أغلب على الظن كمن دخل على مدينة أغلبها المسلمون فان من يراه يظنه مسلما وان جاز خلافه وأما ثانيا فلأن النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع أهون من الرفع وكلاهما لو تأخر الخاص فانه يحمل على التخصيص وان كان النسخ محتملا بأن تقرر حكم العام ثم يرفع ولا يصار اليه بل يجزم بالتخصيص للوجهين المذكورين قالوا ثانيا لو كان الكتاب مخصصا للكتاب لكان مخالفا لقوله لتبين للناس ما نزل اليهم اذ التخصيص تبيين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول فيلزم وقوع نقيض ما نطق به القرآن وانه محال الجواب انه معارض بقوله في صفة القرآن تبيانا لكل شئ والكتاب شئ فيجب أن يكون تبيانا له والحق ان الكل ورد على لسانه فكان هو المبين تارة بالقرآن وتارة بالسنة فلا مخالفة ولا تعارض قالوا قال ابن عباس رضي الله عنهما كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث وهو ظاهر في أخذ الجماعة بذلك فكان اجماعا ثم ان العام المتأخر احدث فوجب الاخذ به وترك الخاص المتقدم وهو المطلوب الجواب انه محمول على ما لا يقبل التخصيص جمعا بين دليلنا وهذا الدليل فان الجمع بين الادلة ولو باعمالها من وجه أولى من ابطال البعض قال ﴿مسئلة يجوز تخصيص السنة بالسنة لنا ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة مخصص لقوله فيما سقت السماء العشر وهي كالتي قبلها في الخلاف) أقول الجمهور على انه يجوز تخصيص السنة بالسنة خلافا لشرذمة لنا لولم يجز لما وقع وقد وقع فان قوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة مخصص لقوله فيما سقت السماء العشر فان الثاني يتناول ما دون خمسة أوسق وقد أخرج بالاول وهذه المسئلة كالمسئلة التي قبلها وهي تخصيص الكتاب

(قوله فالخاص ان كان متأخرا خصص العام) ليس على اطلاقه بل اذا كان موصولا وأما اذا كان متراخيا فينسخه في قدر ما تناولاه حتى يكون العام قطعيا فيما بقي لا ظنيا كالعام الذي خص منه البعض ثم انه لم يبين حكم ما اذا علم المقارنة وذكر في المحصول أنه يجب أن يكون الخاص مخصصا للعام وفي أصول الحنفية أن حكم المقارنة والجهل والتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض في قدر ما تناولاه لكن لا يخفى أن المقارنة بمعنى المعية انما تتصور في فعل خاص للنبي عليه السلام مع قول عام (قوله وقد وقع كثيرا) ههنا بحاث أي الاحتجاج بالآيتين أما على المانعين مطلقا فظاهر وأما على القائلين بالتفصيل فانما يتم لو كان آية الحمل بعد آية التوفي في النزول وكذا الكلام في الآيتين الاخريين وأما أن التخصيص انما هو بالآية لا بدليل آخر فمعلوم قطعا مع أن الاصل عدم التغيير أنه ان أريد بالتخصيص ان وجوب العدة بالاشهر مقصور على الحامل فهذا مما لا نزاع فيه وان أريد أنه ليس بطريق النسخ فلا دلالة عليه ولهذا احتج الحنفية بالآيتين على أن المتأخر ناسخ للمتقدم في حق ما تناوله لكن أي ذلك انما يظهر عندهم لان العام بعد التخصيص يصير ظنيا فيما بقي و بعد النسخ يكون قطعيا كما كان وعندنا العام ظني سواء لحقه نسخ أو تخصيص أو لم يلحق ان مقتضى تفصيل الحنفية و بعض أدلة الشافعية أن المخصص يكون خاصا البتة وليس بلازم فان أولات الاحمال أيضا عام نعم يكون خاصا بمعنى كونه متناولا لبعض ما تناوله العام لكن مثل هذا الخاص لا يلزم أن يكون قطعيا عند الشافعية فلا يتم الكتاب استدلالهم الثاني (قوله قالوا أوّلا) اعلم أن الوجه الثاني دليل على أن الكتاب لا يصلح مخصصا للكتاب والنافية على أن العام بعد الخاص ناسخ له لا مخصص به ولا تعرض في الشرح للثالث وهو أن المخصص للعام بيان له فكيف يكون متقدما عليه والجواب أنه استبعاد اذ لا يمتنع أن يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده وتحقيقه ما سبق من أنه تتقدم ذاته و يتأخر وصف كونه بيانا له

(قوله فيجيء فيه) أي في هذه المسئلة على تأويل البحث (دليلها) أي دليل المسئلة التي قبلها وهو أنه لو لم يكن الخاص من السنة مخصصا للإمام ههنا لزم ابطال القاطع بالمحتمل وأما قوله والاستدلال بقوله تبيانا لكل شيء فان أراد استدلال المذهب فلا دلالة وان أراد استدلال الخصم بأن يقال السنة شيء وكل شيء فالقرآن تبيان له فلا تبيين بالسنة ثم يجاب بأنه لا استحالة في اجتماع المبينات لانها معرفات لا مؤثرات أو بان البيان بالسنة في الحقيقة بيان بالقرآن كان ذلك من قبيل الشبه والاجوبة (قوله يجوز تخصيص القرآن) العام عند بعض الحنفية قطعي فالخاص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس الا اذا

خص منه البعض بقطعي فيصير ظنيا في الثاني وعندهم أن قصر العام على البعض انما يكون تخصيصا اذا كان بمستقل متصل فالقصر بغير المستقل كالاستثناء والشرط والصفة والغاية لا يكون تخصيصا كما لا يكون نسخا والقصر بالمستقل المتراخي لا يكون تخصيصا بل نسخا ولا يصير ظنيا في الثاني في الصورتين وانما يصير ظنيا اذا خص بمستقل غير متراخ كلاما كان أو عقلا أو حسا أو عادة أو نحو ذلك واستثنى بعضهم العقل وبالجملة المخصوص بالكلام عند الكرخي لا يبقى حجة أصلا معلوما كان المخصوص أو مجهولا وعند الجمهور يبقى حجة فيه نوع شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس هذا هو المطابق لاصولهم والاحاديث المخصصة للكتاب في باب الارث والنكاح وغير ذلك ليست عندهم أخبارا بل نوع آخر يسمونه المشهور ويجوزون نسخ الكتاب والخبر المتواتر به لكونه في قوة القطعي وعلى هذا ينبغي أن يحمل النقل فيما نقل عن الكرخي أنه يجوز تخصيص العام بخبر الواحد اذا كان قد خص من قبل بمنفصل قطعي أو ظني والمراد بالمنفصل والمتصل في قوله لان المخصص بالمنفصل مجاز عنده دون المتصل هو المستقل وغير المستقل لا المتراخي وغير المتراخي ومعنى ضعفه بالتجوز أنه لما خص منه البعض بمستقل صار ظاهرا في الباقي بناء على أنه لم يتحقق الاخراج الا لما عداه واحتمل خروج كل واحد من الباقي بناء على أن المستقل يحتمل التعليل فلا يعلم قطعا أي قد يخرج بالتعليل وبالجملة فقد ارتفع القطع المانع عن التخصيص بخبر الواحد

الكتاب بالكتاب فيجيء فيه دليلها من ابطال الاقوى بالاضعف والاستدلال بقوله تبيانا لكل شيء والمذاهب والشبه والاجوبة قال ﴿مسئلة يجوز تخصيص السنة بالقرآن لنا تبيانا لكل شيء وأيضا لا يبطل القاطع بالمحتمل قالوا لتبين للناس وقد تقدم) أقول تخصيص السنة بالقرآن جائز عند الجمهور لنا قوله تعالى تبيانا لكل شيء فدخلت السنة ولنا أيضا أنه لا يبطل القاطع وهو القرآن بخصوصه بالمحتمل وهو السنة لعمومها كما تقدم قالوا قال الله تعالى لتبين للناس فيكون كلامه مبينا للقرآن فلا يكون القرآن مبينا لكلامه الجواب ما تقدم ان الكل بلسانه فهو المبين بالقرآن قال ﴿مسئلة يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد وقال به الائمة الاربعة وبالمتواتر اتفاقا ابن ابان ان كان خص بقطعي الكرخي ان كان خص بمنفصل القاضي بالوقف لنا انهم خصوا وأحل لكم بقوله عليه الصلاة والسلام ولا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ويوصيكم الله بقوله عليه الصلاة والسلام لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر ونحن معاشر الأنبياء لا نورث وأورد ان كانوا أجمعوا فالمخصص الاجماع والا فلا دليل قلنا أجمعوا على التخصيص بها قالوا رد عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس انه صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصصا لقوله أسكنوهن قلنا للتردد في صدقها ولذلك قال كيف نترك كتاب ربنا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت قالوا العام قطعي والخبر ظني وزاد ابن ابان والكرخي لم يضعف بالتجوز قلنا التخصيص في الدلالة وهي ظنية فالجمع أولى القاضي كلاهما قطعي من وجه فوجب التوقف قلنا الجمع أولى) أقول يجوز تخصيص القرآن بالخبر المتواتر اتفاقا وأما بخبر الواحد فالحق جوازه وبه قال الائمة الاربعة قال ابن ابان انما يجوز ان كان العام خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان أو منفصلا وقال الكرخي انما يجوز ان كان العام قد خص من قبل بدليل منفصل سواء كان قاطعا أو ظنيا والقاضي أبو بكر يقول بالوقف بمعنى لا ادري أيجوز أم لا لنا ان الصحابة خصوا القرآن بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا منه قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ويدخل فيه نكاح المرأة على عمتها وخالتها فخص بقوله عليه الصلاة والسلام ولا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ومنه قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم فانه يوجب الميراث للولد عموما وقد خص بقوله عليه الصلاة والسلام نحن معاشر الانبياء لا نورث اعترض بأنهم ان أجمعوا على خروج ما ذكرتم من عموم النص فالمخصص هو الاجماع لا السنة والا فلا نسلم التخصيص اذ لا دليل عليه فانه لا يتصور فيه دليل سوى الاجماع والفرض عدمه الجواب انهم أجمعوا على التخصيص بأخبار الآحاد حيث لم ينكروه لما وقع فلا يكون التخصيص بالاجماع بل بخبر الواحد ودليله الاجماع قالوا أولا رد عمر رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصصا لقوله أسكنوهن فقال كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة ولو جاز تخصيص الكتاب بخبر الآحاد لخصص به ولم يرده ولم

(قوله والجواب ماتقدم) وهو أن التخصيص وقع في الدلالة وهي ظنية وان كان المتن قطعيا فان قيل ماسبق ان عام الكتاب قطعي المتن ليس بصحيح بل هو قطعي السند لكونه متواترا قلنا قد عرفت أن المتن مايتضمنه النص والاجماع من الامر والنهي وغير ذلك وله اضافة الى السند والى الدلالة فان ذكر في مقابلته السند دل على أنه اعتبر فيه الاضافة الى الدلالة و بالعكس فحيث يقال قطعي السند ظني المتن يراد أن دلالته ظنية وحيث يقال هذا قطعي الدلالة ظني المتن يراد أن ثبوته ظني أي ليس بمتواتر (قوله وأوجبوا عليه) أي على العبد نصف الثمانين بالاجماع لان قوله تعالى فعليهن نصف ماعلى المحصنات انما ورد في حق الاماء وقياس العبد على الامة لايصلح ناسخا غايته أنه يكون سندا للاجماع (قوله والتخصيص بالتحقيق) أي تخصيص الكتاب أو السنة بالاجماع عند التحقيق يكون لتضمن الاجماع نصا مخصصا فعمل أهل الاجماع على خلاف النص العام يكون مبنيا على تضمنه النص المخصص حتى لو عملوا بخلاف ماهو نص في حكم من غير عموم كان ذلك الاجماع متضمنا لنص ناسخ لذلك النص الدال على الحكم بخصوصه لامتناع عمل أهل الاجماع على خلاف النص من غير الاطلاع على ناسخ له ومن أجل هذا حكم بان الاجماع لايكون ناسخا وانما الناسخ مايتضمنه الاجماع من النص واطلاقهم القول بان الاجماع يصلح مخصصا ولايصلح ناسخا مجرد اصطلاح مبني على أن النسخ لايكون الا بخطاب الشرع والتخصيص قد يكون بغيره من العقل والحس وغيرهما وأما من جهة المعنى فلا فرق اذ كل من النسخ والتخصيص في الظاهر بالاجماع وفي التحقيق بما يتضمنه من النص (قوله وذكر في مثاله) اشارة الى أن قوله في المتن ومثل على لفظة الفعل لاكما زعم العلامة من أن الواو في ومثل مشعر بأن مثال مفهوم الموافقة كان في الاصل فسقط عن قلم الناسخ هكذا مثل كل من دخل الدار فاضرب به ان دخل زيد فلا تقل له أف ومثل في الانعام زكاة في الغنم السائمة زكاة وانما اقتصر في المتن على مثال مفهوم المخالفة لانه أضعف فاذا صلح ناسخا فمفهوم الموافقة بطريق الاولى لانه متفق عليه يسميه بعضهم دلالة النص و بعضهم القياس الجلي (قوله مثاله من الاحكام) يعني أن منطوق الحديث الاول هو أن عدم تنجس الماء بدون التغير يعم القليل والكثير ومفهوم الثاني خصصه بالكثير لدلالة الشرط على أنه اذا لم يبلغ قلتين يحمل الخبث سواء تغير أم لا وانما لم يعكس ولم يجعل الاول مخصصا لهذا

يجعل كونها خبر امرأة مع مخالفته للكتاب مانعا من قبوله الجواب انه انما رده لتردده في صدقها وكذبها ولذلك قال يقول امرأة لاندري اصدقت أم كذبت فعلل الرد بالتردد في صدقها وكذبها لا بكونه خبر واحد قالوا ثانيا العام وهو الكتاب قطعي والخاص وهو خبر الواحد ظني فيلزم ترك القطعي بالظني الجواب ان التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك لظني بظني و يقرر بعبارة أخرى فيقال الكتاب العام قطعي المتن ظني الدلالة والخبر الخاص بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع بينهما والكرخي قال مثل ذلك الا انه زاد قيدا فقال الخاص ظني والعام قطعي لم يضعف بصرفه عن حقيقته الى المجاز لان المخصص بالمنفصل مجاز عنده دون المتصل والقطعي يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ لايبقى قطعيا اذ نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطع والجواب ماتقدم القاضي كلاهما قطعي من وجه ظني من وجه كما قررناه فوقع التعارض فوجب التوقف الجواب يرجح الخبر بأن اعتباره جمع بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال للخبر بالمرة والجمع أولى من الابطال قال ﴿مسئلة الاجماع يخصص القرآن والسنة كتنصيف آية القذف على العبد ولو عملوا بخلاف نص تضمن ناسخا) أقول الاجماع يخصص الكتاب والسنة لما ثبت من تخصيص آية القذف فانها توجب ثمانين جلدة للحر والعبد وأوجبوا عليه نصف الثمانين والتخصيص بالتحقيق لتضمنه نصا مخصصا حتى لو عملوا بخلاف ماهو نص في حكم يتناوله بخصوصيته لابعمومه فانه يتضمن نصا ناسخا ومن ثم قيل الاجماع لاينسخ به والفرق بين التخصيص به والنسخ به لايرجع الى أمر معنوي قال ﴿مسئلة العام يخص بالمفهوم ان قيل به ومثل في الانعام زكاة في الغنم السائمة زكاة للجمع بين الدليلين فان قيل العام أقوى فلا معارضة قلنا الجمع أولى كغيره) أقول من قال بالعموم و بالمفهوم جوز تخصيص العام بالمفهوم كما جوزه بالمنطوق سواء فيه مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة وذكر في مثاله من مفهوم المخالفة لانه أضعف أن يقول في الانعام زكاة عاما للسائمة والمعلوفة ثم يقول في الغنم السائمة زكاة فيدل بالمفهوم على انه ليس في المعلوفة زكاة فيخصص الاول بالسائمة ويخرج منه المعلوفة مثاله من الاحكام تخصيص قوله خلق الماء طهورا لاينجسه الا ماغير لونه أو طعمه أو ريحه بمفهوم قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا لنا أنه دليل شرعي عارض مثله فكان العمل به جمعا بين الدليلين فوجب فان قيل لانسلم المعارضة فان المنطوق أقوى والاضعف ينمحي مع الاقوى فلا يعارضه قلنا الجمع بين الدليلين أولى من ابطال أحدهما وان كان أضعف كغيره من المخصصات فانا نعمل بها جمعا بين الادلة ولا نشترط

التساوي

التساوي في القوة كما يخصص الكتاب والمتواتر بخبر الواحد قال ﴿مسئلة فعله صلى الله عليه وسلم يخصص العموم كما لو قال عليه الصلاة والسلام الوصال أو الاستقبال للحاجة أو كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم فعل فان ثبت الاتباع بخاص فنسخ وان ثبت بعام فالمختار تخصيصه بالاول وقيل العمل بموافق الفعل وقيل بالوقف لنا التخصيص أولى للجمع قالوا الفعل أولى لخصوصه قلنا الكلام في العمومين) أقول فعل الرسول صلى الله عليه وسلم بخلاف العموم مثل أن يقول الوصال في الصوم أو استقبال القبلة عند قضاء الحاجة أو كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم يفعل ذلك فانه يخصص العموم بناء على كونه حجة فيعلم أنه لم يدخل في حكم العموم فان لم يثبت وجوب اتباع الامة له فهو تخصيص له فقط وان ثبت فان كان ثبوته بدليل خاص في ذلك الفعل فهو نسخ لتحريمه وان كان بدليل عام في جميع افعاله فالمختار أن ذلك الدليل العام يصير مخصصا بالاول وهو العموم المتقدم ذكره فيلزم على الامة موجب ذلك القول ولا يجب عليهم الاقتداء به في الفعل وقيل لا يصير مخصصا بل يجب عليهم العمل بموافق الفعل وهو دليل وجوب الاتباع فيتبع في فعله وقيل بالوقف لنا اعتبار الاول تخصيص لدليل الاتباع وفيه جمع للدليلين واعتبار دليل الاتباع ابطال الاول والجمع أولى من الابطال قالوا الفعل خاص والقول عام والعمل بالخاص أولى كغيره الجواب ان الفعل لا دلالة له انما الدليل هو القول الاول ودليل الاتباع وهما عامان والاول أخص فالعمل به أولى وقد يقال الدليل مجموع دليل الاتباع مع الفعل وهو أخص قال ﴿مسئلة الجمهور اذا علم صلى الله عليه وسلم بفعل مخالف فلم ينكره كان مخصصا للفاعل فان تبين معنى حمل عليه موافقه بالقياس أو بحكمي على الواحد لنا أن سكوته دليل الجواز فان لم يتبين فالمختار لا يتعدى لتعذر دليله) أقول ذهب الجمهور الى ان الرسول صلى الله عليه وسلم اذا علم بفعل لمكلف مخالف للعموم فلم ينكره كان مخصصا للفاعل فلو تبين معنى هو العلة لتقريره حمل عليه من يوافقه في ذلك المعنى اما بالقياس واما بقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لنا أن سكوته دليل جواز الفعل اذ علم من عادته انه لو لم يكن جائزا لما سكت عن انكاره واذا ثبت انه دليل الجواز وجب التخصيص به جمعا بين الدليلين كغيره هذا اذا تبين معنى هو العلة وأما اذا لم يتبين فالمختار انه لا يتعدى الى غيره لتعذر دليله اما القياس فظاهر وأما حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فلتخصيصه اجماعا بما علم فيه عدم الفارق للاختلاف في الاحكام قطعا وههنا لم يعلم قال ﴿مسئلة الجمهور أن مذهب الصحابي ليس بمخصص ولو كان الراوي خلافا للحنفية والحنابلة لنا ليس بحجة قالوا يستلزم دليلا والا كان فاسقا فيجب الجمع قلنا يستلزم دليلا في ظنه فلا يجوز لغيره اتباعه قالوا لو كان ظنيا لبينه قلنا ولو كان قطعيا لبينه وأيضا لم يخف على غيره وأيضا لم يجز لصحابي مخالفته وهو اتفاق) أقول ذهب الجمهور الى أن مذهب الصحابي على خلاف العام لا يكون مخصصا وان كان هو الراوي للعام خلافا للحنفية والحنابلة اذ قال بعضهم يخصص مطلقا وبعضهم ان كان هو الراوي لنا أن العموم حجة ومذهب الصحابي ليس بحجة فلا يجوز تخصيصه به والا ترك الدليل لا لدليل وانه غير جائز قالوا المخالفة الصحابي تستدعي دليلا والا وجب تفسيقه وهو خلاف الاجماع فيعتبر ذلك الدليل وان لم يعرف بعينه ويخصص به جمعا بين الدليلين الجواب انه انما يستدعي دليلا في ظنه وما ظنه المجتهد دليلا لا يكون دليلا على غيره ما لم يعلمه بعينه مع وجه دلالته فلا يجوز لغيره اتباعه في اعتباره والتخصيص به لانه تقليد من مجتهد وانه لا يجوز قالوا دفعا لهذا الجواب دليله قطعي اذ لو كان ظنيا لبينه

المفهوم بحال التغير لانه لا يبقى للشرط حينئذ فائدة (قوله فهو نسخ لتحريمه) اذ لم يبق التحريم لا في حقه ولا في حق الامة (قوله وان كان بدليل عام) مثلا لو قال الوصال في الصوم حرام على كل مسلم ثم واصل ووجب اتباعه بمثل قوله تعالى فاتبعوه يصير بواسطة قوله الوصال في الصوم حرام على كل مسلم مخصصا حتى يحرم على الامة صوم الوصال ولا يكون لهم اتباعه لان في هذا عملا بالاول حيث حرم الوصال علينا وبالثاني حيث وجب اتباعه في غير ذلك بخلاف ما لو أبقى الثاني على عمومه وجوز صوم الوصال لنا أيضا فان العام الاول يبطل بالكلية (قوله وهما عامان) أما الاول ففي كل المكلفين وأما الثاني ففي كل المكلفين في جميع الافعال فلهذا كان الاول أخص حيث لم يعم كل فعل فكان العمل به أولى وذكر الامام في المحصول أن المخصص هو ذلك الفعل مع ذلك الدليل ومجموعهما أخص من ذلك العام وضعفه الشارح العلامة بمنع أن للفعل دلالة على وجوب التأسي بل الموجب هو الدليل العام وحده وشبهه بما اذا قيل ان الدال على وجوب الزكاة هو اداوا زكاة أموالكم مع المال وجوابه ظاهر وهو أن مجرد ايجاب اتباع النبي عليه الصلاة والسلام لا يدل على وجوب ذلك الفعل ما لم يصدر عنه ذلك الفعل (قوله حكمي على الواحد) يعني جعل الواحد متعلق الخطاب سواء كان فيما له أو فيما عليه (قوله للاختلاف في الاحكام) يعني قد يجب فعل أو يحرم الفعل على الرجل دون المرأة وبالعكس وعلى الطاهر دون الحائض وعلى المقيم دون المسافر الى غير ذلك (قوله دفعا لهذا الجواب) رد لما ذكره الشارحون

من أن هذا دليل آخر للخصم على ماهو دأب المصنف حيث يقول قالوا (قوله معارض بمثله) يعني أن الاجوبة الثلاثة معارضات لدليل المقدمة الا ان أولاها بالمثل دون الاخيرتين (قوله ولا دليل بالاصل) أي بحكم أن الاصل في الشئ هو العدم حتى يثبت وجوده وانما قلنا انه لا دليل لان الفرض (١٥٢) أنه لم يوجد ما يتوهم كونه دليلا للتخصيص سوى عادتهم وهي ليس بدليل وتذكير

الضمير في ليس باعتبار الخبر والظاهر أنه ليس لقوله لغة كثير فائدة ثم الحق أن هذا الكلام انما يصلح في مقام المنع دون الاستدلال لان النزاع لم يقع الا في أن مثل هذا العرف والعادة هل يدل على أن المراد بهذا العموم هو الخصوص (قوله وأين أحدهما من الآخر) الحق أن هذا الاستبعاد بعيد جدا لان المراد كما يفهم من المطلق في مثل اشتر اللحم المقيد الذي هو المعتاد كذلك يفهم من العام في مثل لا تشتر لحما أو لا آكل لحما الخاص الذي هو المعتاد وكما أن في هذا تركا لظاهر العموم كذا في الاول حيث لا يعد ممتثلا باشتراء لحم غير الضان على ما هو مقتضى ظاهر الاطلاق وأما ما تكلف بعضهم من أن دلالة المطلق على كل مقيد دلالة الجزء على الكل ودلالة العام على كل فرد دلالة الكل على الجزء وهذه أقوى فلا يلزم من صرف الاولى بمثل هذه القرينة صرف الثانية فلا يقدح فيما ذكرنا من التقرير (قوله اذا وافق الخاص العام في الحكم) بأن حكم على الخاص بما

حكم به على العام بشرط أن لا يكون للخاص مفهوم مخالفة يقتضي نفي الحكم عن غيره من افراد العام وقيل
كما اذا قيل في الغنم زكاة في الغنم السائمة زكاة والمصنف ترك هذا التقييد اعتمادا على ما سبق من أن العام يخص بالمفهوم (قوله الامام وأبو الحسين تخصيص) قال الآمدي ذهب بعض أصحابنا وبعض المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وغيره الى امتناع التخصيص بذلك ومنهم من جوزه ومنهم من توقف كامام الحرمين وأبي الحسين البصري

دفعا للتهمة الجواب من وجوه ثلاثة فأولا لانه معارض بمثله فنقول دليله ظني اذ لو كان قطعيا لبينه دفعا للتهمة وأيضا لو كان قطعيا لم يخف على غيره عادة وأيضا لو كان قطعيا لم يجز مخالفة صحابي آخر له وانه جائز اتفاقا قال ﴿ مسئلة الجمهور أن العادة في تناول بعض خاص ليس بمخصص خلافا للحنفية مثل حرمت الربا في الطعام وعادتهم تناول البر لنا أن اللفظ عام لغة وعرفا ولا مخصص قالوا يتخصص به كتخصيص الدابة بالعرف والنقد بالغالب قلنا ان غلب الاسم عليه كالدابة اختص به بخلاف غلبة تناوله والفرض فيه قالوا لو قال اشتر لحما والعادة تناول الضأن لم يفهم سواه قلنا تلك قرينة في المطلق والكلام في العموم) أقول اذا ورد عام يتناول أنواعا من المتناولات والمعتاد ممن يخاطبون به انما هو نوع تناول مما يتناوله اللفظ بعمومه فهذه العادة لا تخصص العام بذلك النوع مثاله أن تقول حرمت الربا في الطعام وانه يتناول البر وغيره ونفرض أن عادتهم تناولهم البر فهل تعم حرمة الربا كل مطعوم أو تخص البر الحق انه تعم والمعتبر تناول اللفظ لا تناولهم عادة لنا أن اللفظ عام لغة وهو ظاهر وعرفا اذ لم يطرأ عليه عرف نقله اذ المفروض أن المعتاد كلهم البر والطعام باق على عمومه واذا كان كذلك وجب العمل به حتى يثبت تخصيصه بدليل ولا دليل بالاصل لغة لانه لم يوجد سوى عادتهم فرضا وليس بدليل قالوا أولا يتخصص بالعادة عرفا كما يتخصص الدابة بذوات الاربع بعد كونه في اللغة لكل ما يدب وكما يتخصص النقد بالنقد الغالب في البلد بعد كونه في اللغة لكل نقد

الجواب ان ذلك تخصيص الاسم بذلك المسمى عرفا بخلاف ما نحن فيه فان العادة في تناوله لا في غلبة الاسم عليه اذ المفروض ذلك ولو فرضنا غلبة الاسم كما في الدابة لاختص به وكان المخصص غلبة الاسم لا غلبة العادة والفرض انما وقع في غلبة العادة فقط قالوا ثانيا لو قال اشتر لحما والمعتاد في البلد تناول لحم الضأن لم يفهم سواه فعلم ان غلبة العادة تستلزم غلبة الاسم وهو يقتضي تخصيص الحكم بالغالب واعتبار خصوص العادة دون عموم العبارة الجواب ان ذلك غير محل النزاع لان لحما مطلق نزل على المقيد بقرينة ميلهم الى المعتاد وليس فيه ترك للمطلق وانما الكلام في العموم هل ينزل على الخصوص فيترك به الظاهر بمجرد العادة وأين أحدهما من الآخر قال ﴿ مسئلة الجمهور اذا وافق الخاص حكم العام فلا يخصص خلافا لابي ثور مثل ايما اهاب دبغ فقد طهر وقوله عليه الصلاة والسلام في شاة ميمونة دباغها طهورها لنا لا تعارض فلنعمل بهما قالوا المفهوم يخصص العموم قلنا مفهوم اللقب مردود) أقول اذا وافق الخاص العام في الحكم فان كان بمفهومه ينفي الحكم عن غيره فقد سبق انه يخصص وأما اذا لم يكن له مفهوم فالجمهور على انه لا يكون مخصصا له خلافا لابي ثور مثاله قوله عليه الصلاة والسلام ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها فتعم الطهارة كل اهاب ولا تختص بالشاة لنا أنه لا تعارض بينهما لعدم المنافاة بين العام والخاص وكان هو الموجب للتخصيص لانه اذا تعارضا تعذر العمل بهما من كل وجه فنصير الى العمل بهما من وجه واذا لم يتعارضا فيجب العمل بهما من كل وجه من غير تخصيص عملا بالمقتضي السالم عن المعارض قالوا قد ذكرتم أن المفهوم يخصص العموم ومفهوم الخاص نفي الحكم عن سائر صور العام فوجب أن يخصصه الجواب ان هذا من قبيل مفهوم اللقب وانه مردود والحاصل ان هذا فرع الخلاف في مفهوم اللقب فمن اثبته خص به والا فلا قال ﴿ مسئلة رجوع الضمير الى البعض ليس بتخصيص الامام وأبو الحسين تخصيص

(قوله ان الضمير كاعادة الظاهر) قد يمنع ذلك والاولى المعارضة بانه لو خصص الاول يلزم مخالفة ظاهره أيضا فيتعارضان والترجيح معنا كما سيجيء (قوله يلزم تخصيص الظاهر أو المضمر دفعا للمخالفة) يعني لابد من تخصيص المظهر كالمطلقات دفعا لما يلزم في المضمر من مخالفة الظاهر حيث رجع الى الكل وأريد منه البعض أو تخصيص المضمر وذلك بان يجعل كناية عن الكل لم يقتصر على الرجعي دفعا لما يلزم من مخالفة الظاهر في المطلقات لو أريد بها الرجعيات ليكون الضمير على ظاهره والحاصل أن لابد من تخصيص أحدهما لتندفع مخالفة الظاهر في الآخر والتعيين تحكم فوجب التوقف هذا ولكن الظاهر السابق الى الفهم هو أن المراد دفع المخالفة بين المضمر والظاهر الذي هو مرجعه فيرد الاعتراض بان دفع تلك المخالفة انما يكون بتخصيص أو تعميم المضمر لا تخصيصه والجواب بان المراد تخصيص مرجع الضمير بان يراد بالمطلقات البوائن والرجعيات جميعا ويعود الضمير الى الرجعيات خاصة ظاهر الفساد ويمكن الجواب بان المراد أنه لابد في دفع المخالفة بين الظاهر والمضمر من تخصيص الظاهر بالرجعيات أو تخصيص المضمر بها بان يرجع الى جميع المطلقات ثم يجعل بحسب الحكم مقصورا على الرجعيات وحاصل جواب الاستدلال ان تخصيص المظهر يستلزم تخصيص المضمر من غير عكس فتخصيص المضمر لقلة المخالفة فيه يكون أرجح ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان الضمير انما يعود الى اللفظ باعتبار مدلوله فاذا أريد بالمطلقات الرجعيات لم يكن الضمير عاما ليلزم تخصيصه قال ولو سلم فالظاهر أقوى فيكون الضمير الاضعف أولى بالتخصيص والصرف عن الظاهر (قوله لنا أنها كذلك) اشارة الى أن ضمير أنها لما يشعر به الكلام من القياسات لا للعلة والى ان كذلك حال لا خبر لأن وانما الخبر قوله كالنص ولم يجعل الضمير للعلة على ما هو الظاهر وذهب اليه الشارحون لان الكلام في تخصيص العموم بالقياس لا بالعلة وليندرج تحت اسم الاشارة كون الاصل مخرجا بنص فينطبق الدليل على المدعى ثم لا يخفى ان المراد أنها كالنص اذا ثبت علتها بالنص وكالاجماع اذا ثبت بالاجماع لكنه سكت عنه لما سبق من ان التخصيص بالاجماع انما هو لتضمنه نصا مخصصا وأما القياسات التي كذلك فلا تخصص العموم لعدم الدليل على جواز التخصيص بها لما ذكر من الاستدلال لانه ضعيف وقد نبه الشارح بقوله قد استدل بزيادة لفظ قد على أنه مخالف لما جرت به عادة المصنف من كون استدل دليله لاعن بقا على المذهب المختار وكذا في مذهب الجبائي

وقيل بالوقف مثل والمطلقات مع وبعولتهن لنا لفظان فلا يلزم من مجاز أحدهما مجاز الآخر قالوا يلزم مخالفة الضمير وأجيب بانه كاعادة الظاهر الوقف لعدم الترجيح وأجيب بظهور العموم فيهما فلو خصصنا الاول خصصناهما ولو سلم فالظاهر أقوى) أقول اذا ذكر عام وبعده ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله لم يكن تخصيصا له وقال امام الحرمين وأبو الحسين البصري انه تخصيص وقيل بالوقف مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثم قال وبعولتهن أحق بردهن والضمير في بردهن للرجعيات فلا يوجب تخصيص التربص بالرجعيات بل يعم الرجعيات والبائنات لنا انهما لفظان فلا يلزم من خروج أحدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الآخر وصيرورته مجازا فغايته ان ظاهر الضمير أن يكون عاما وقد خص فلم يلزم مثله في المرجوع اليه قالوا يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم ماله الضمير مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه باطل الجواب ان الضمير كاعادة الظاهر ولا شك انه لو أعاد الظاهر وأراد به ثانيا الخصوص لم يلزم منه خصوص الاول ولم يحكم بكونه غير الاول ومخالفا له فكذا ههنا القائل بالوقف قال يلزم تخصيص الظاهر أو المضمر دفعا للمخالفة وكلاهما تحكم لعدم المرجح فوجب التوقف الجواب أولا انهما ظاهران في العموم فاذا خصصنا الاول لزم تخصيص الثاني واذا خصصنا الثاني لم يلزم تخصيص الاول وما فيه مخالفة للظاهر أولى مما فيه مخالفتان ولو سلم فالظاهر أقوى دلالة من المضمر ورفع الاضعف أسهل قال ﴿ مسئلة الائمة الاربعة والاشعري وأبو هاشم وأبو الحسين رحمهم الله جواز تخصيص العموم بالقياس ابن سريج ان كان جليا ابن أبان ان كان العام مخصصا وقيل ان كان الاصل مخرجا الجبائي يقدم العام مطلقا والامام والقاضي بالوقف المختار ان ثبتت العلة بنص أو اجماع أو كان الاصل مخصصا خص به والا فالمعتبر القرائن في الوقائع فان ظهر ترجيح خاص فالقياس والا فعموم الخبر لنا أنها كذلك كالنص الخاص فيخصص بها للجمع بين الدليلين واستدل بأن المستنبطة اما راجحة أو مرجوحة أو مساوية والمرجوح والمساوى لا يخصص ووقوع احتمال من اثنين أقرب من واحد معين وأجيب بجريه في كل تخصيص وقد رجح بالجمع الجبائي لو خص به لزم تقديم الاضعف بما تقدم في خبر الواحد من ان الخبر مجتهد فيه في أمرين الخ وأجيب بما تقدم وبأن ذلك عند ابطال أحدهما وهذا اعمال لهما وبالتزام تخصيص الكتاب بالسنة والمفهوم لهما واستدل بتأخيره في حديث معاذ وتصويبه وأجيب بانه أخر السنة عن الكتاب ولم يمنع الجمع واستدل بان دليل القياس الاجماع ولا اجماع عند مخالفة العموم

وأجيب بأن المؤثرة ومحل التخصيص يرجعان الى النص كقوله عليه الصلاة والسلام حكمى على الواحد وماسواهما ان ترجح الخاص وجب اعتباره لانه المعتبر كماذكر فى الاجماع الظنى وهذه ونحوها قطعية عند القاضى لما ثبت من القطع بالعمل بالراجح من الامارات ظنية عند قوم لان الدليل الخاص بها ظنى) أقول هل يجوز تخصيص العموم بالقياس مثل أن يعم قوله خذ من أموالهم صدقة المديون وغيره فيخص المديون منه قياسا على الفقير المنقول عن الائمة الاربعة وأبى هاشم وأبى الحسين جوازه وقال ابن سريج ان كان القياس جليا جاز والافلا وقال ابن أبان ان كان العام مخصصا قبل بنص جاز والافلا وقيل ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا من ذلك العموم بنص جاز والافلا وقال الجبائى لايجوز بل يقدم العام مطلقا جليا كان القياس أولا ومخصوصا كان العام أولا وقال الامام والقاضى بالوقف والمختار انه ان ثبتت علية العلة بنص أواجماع أوكان الاصل مخصصا للعام أى مخرجا عنه خص به العام والافالمعتبر القرائن فى آحاد الوقائع مما يظهر بها ترجيح أحدهما فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به والاعمل بعموم الخبر لنا ان القياسات اذا كانت كذلك أى ثبتت علتها بنص أواجماع أوكان الاصل مخرجا بنص نزلت منزلة نص خاص فى افادة الظن فكانت مخصصة جمعا بين الدليلين وقد استدل على ان غيرها لايخصص بأن العلة ان كانت مستنبطة فاما أن تكون راجحة على العام أومرجوحة أومساوية وانما تخصص اذا كانت راجحة اذلا يعمل بالمرجوح وفى المساوى يتوقف واذا ثبت ذلك فالتخصيص يثبت باحتمال بعينه وينتفى بأحد احتمالين مبهما ولاشك ان وقوع احتمال من اثنين أقرب من وقوع واحد معين فيكون عدم التخصيص أقرب فى النفس وأرجح فى الظن فوجب العمل به وهو المطلوب الجواب ان هذا بعينه يجرى فى كل تخصيص وقد يحتم الاحتمال الواحد فيها على الاحتمالين بان فيه جمع الدليلين فما هو جوابكم ثمه فهو جوابنا ههنا احتج الجبائى بانه لوقدم القياس على عموم الخبر لزم تقديم الاضعف على الاقوى وانه باطل وبين الملازمة بما تقدم فى خبر الواحد ان الخبر يجتهد فيه فى أمرين السند والدلالة والقياس يجتهد فيه فى ستة أمور حكم الاصل وعلته ووجودها فيه وخلوها عن المعارض فيه ووجودها فى الفرع وخلوها عن المعارض فيه مع الامرين ان كان الاصل الخبر الجواب أولا بما تقدم من ان ماذكرنا من الصور بمثابة نص خاص وثانيا بأن الالزام بما ذكرتم لا يرد علينا لان ذلك انما لايجوز عند ابطال أحدهما فان الاقوى يبطل الاضعف والاضعف لايبطل الاقوى وههنا ليس كذلك فانه اعمال لهما ولا ابطال لشئ منهما وثالثا بالزامه بما جوزتم من تخصيص الكتاب بالسنة وتخصيص المفهوم بمنطوق الكتاب والسنة مع انه أضعف وقد استدل على مذهب الجبائى وهو تقديم الخبر على القياس مطلقا بحديث معاذ رضى الله عنه حيث قال له عند بعثه الى اليمن بم تعمل فقال بكتاب الله فقال فان لم تجد قال بسنة رسوله قال فان لم تجد قال أقيس الامر بالامر فقال الحمد لله الذى وفق رسول رسوله لما يرضاه رسوله فتقديم معاذ الخبر على القياس وتصويب الرسول له فيه يدلان على وجوب تقديم الخبر على القياس وانه لاعبرة بالقياس مع وجود الخبر خالفه أو وافقه الجواب أولا انه أخر السنة عن الكتاب مع جواز تخصيص السنة للكتاب اتفاقا وثانيا انه ليس فى خبره مايدل على امتناع تخصيص الخبر بالقياس غايته انه لايبطل الخبر بالقياس وأما العمل بهما جمعا للدليلين فلم يمنعه وقد استدل عليه أيضا بان الدليل على وجوب العمل بالقياس به انما هو الاجماع ولا اجماع على وجوب العمل به عند مخالفة العموم للخلاف فيه فامتنع العمل به اذلا يثبت حكم بلادليل الجواب ان العلة المؤثرة وهى المعتبرة بالنص أو الاجماع ومحل التخصيص وهو الذى خص الاصل فيه بنص وهى التى ذكرنا أنها يقدم فيها القياس على النص يرجعان الى النص وهو قوله حكمى على الواحد حكمى على الجماعة فاذا ثبت العلية أو الحكم فى حق واحد ثبت فى حق

(قوله فى ستة أمور) جعل فيما تقدم الامر الثانى والثالث تعيين حكم الاصل فى الجملة ووصف التعليل أى تعيين الوصف الذى به التعامل وههنا العلة ووجودها فى الاصل والمقصود واحد (قوله وههنا ليس كذلك) هذا ماذكر فى خبر الواحد والقياس انه اذا تعارضا من وجه دون وجه فالجمع ما أمكن كما سيأتى ولهذا كان الاستدلال بكون القياس أضعف وبحديث معاذ ههنا مردودا وفيما سبق مقبولا حيث كان الكلام فيما اذا لم يمكن الجمع وكان أحدهما مبطلا للآخر بالكلية (قوله وهى) يعنى الصور المذكورة وهى ما اذا كانت العلة معتبرة بنص أواجماع أو كان الاصل قد خص فيه بنص هى التى حكمنا فيها بتقديم القياس

(قوله والكبرى ضرورية من الدين) عدل عما هو المشهور في ذلك من التمسك بالاجماع والمعقول وهو أنه لو لم يعمل بالراجح فاما أن يعمل بالطرفين فيجتمع النقيضان أو لا يعمل بشئ منهما فيرتفع النقيضان أو يعمل بالمرجوح وهو خلاف المعقول لما عليه من الاعتراضات لكن الاعتراض على ماذكره أظهر للقطع بأنه لا يكفر جاحد وجوب العمل بالظنيات وانما الكلام في الجواز وبحث آخر وهو أنه ان أريد بوجوب العمل قطعاً أنه لا يجوز الترك أصلا فهو معنى الوجوب سواء قيد بالقطع أو لم يقيد والقطعي بهذا المعنى لا يقابل الظني وان أريد أنه معلوم قطعا بحيث لا يحتمل النقيض فلا دليل عليه بل ربما يستدل على بطلانه بأن الدليل الخاص بذلك الحكم الجزئي كوجوب النية في الطهارة ظني والمأخوذ من الظني ظني وسيأتي زيادة تحقيق لذلك في مسئلة أن في الاجتهاديات المصيب واحد أو كل مجتهد حيث تبين كيفية تعلق الظن والقطع بحكم واحد

الجماعة بهذا النص ولزم تخصيص العام به وكان بالحقيقة تخصيصا بالنص لا بالقياس وأما ما سواهما مما اعتبرنا فيه الترجيح بالقرائن فلا شك أنه اذا ترجح الخاص صار مظنونا فوجب اعتباره للقطع بأن الظن هو المعتبر كما ذكرنا في الاجماع الظني ثم انه نبه على نكتة فقال هذه القضية وأمثالها قطعية عند القاضي لما تقرر من وجوب العمل بالراجح من الامارات قطعا فيحصل قياس هكذا هذا مظنوني مجتهدا وكل ما هو مظنوني مجتهدا يجب على العمل به فهذا يجب على العمل به والصغرى وجدانية والكبرى ضرورية من الدين وقال قوم انها ظنية لان الدليل الخاص به ظني والمأخوذ من الظني ظني وسيأتيك في باب الاجتهاد له ذا تتمة وتحقيق قال (المطلق والمقيد المطلق ما دل على شائع في جنسه فيخرج المعارف ونحو كل رجل ونحوه لاستغراقها والمقيد بخلافه ويطلق المقيد على ما أخرج من شياع بوجه كرقبة مؤمنة وماذكر في التخصيص من متفق ومختلف ومختار ومزيف جار فيه ويزيد) أقول من أقسام المتن المطلق والمقيد وهما قريبان من الخاص والعام فذكرهما عقيبهما وحد المطلق بأنه ما دل على شائع في جنسه ومعنى ذلك كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين فيخرج المعارف كلها لما فيها من التعيين شخصا نحو زيد وهذا أو حقيقة نحو الرجل واسامة أو حصة نحو فعصى فرعون الرسول أو استغراقا نحو الرجال وكذلك كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم اليه من كل والنفي صار للاستغراق وانه ينافي الشيوع بما ذكرناه من التفسير وأما المقيد فحده بخلاف حد المطلق فهو ما يدل لا على شائع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات كلها وقد يطلق المقيد على معنى آخر وهو ما أخرج من شياع بوجه من الوجوه مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شائعة بين الرقبات المؤمنات فقد أخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شائعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فكان مطلقا من وجه مقيدا من وجه واعلم أن جميع ماذكر في تخصيص العام من متفق ومختلف ومختار يجري مثله في تقييد المطلق ويزيد في تقييد المطلق مسئلة هي هذه قال ❁ مسئلة اذا ورد مطلق ومقيد فان اختلف حكمهما مثل اكس وأطعم فلا يحمل أحدهما على الآخر بوجه اتفاقا ومثل ان ظاهرت فأعتق رقبة مع لا تملك رقبة كافرة واضح وان لم يختلف حكمهما فان اتحد موجبهما مثبتين حمل المطلق على المقيد لا بالعكس بيانا

(قوله ومعنى ذلك) أي شيوع المدلول في جنسه كون المدلول حصة محتملة أي ممكنة الصدق على حصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلي لهذا اللفظ والظاهر أنه لا حاجة الى قوله من غير تعيين لان المعارف ليست بحصة محتملة للحصص وانما فسر الشارح بالحصة نفيا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم أن المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي هي وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهومات ثم لا يخفى أن المراد بالتعيين ما يكون بحسب دلالة اللفظ والا فمثل جاءني رجل متعين في الواقع لكنه أعم من أن يكون الوضع أيضا على التعيين كما في الاعلام أولا كما في المضمرات واسماء الاشارة على ما سبق تحقيقه في بحث الحرف وأن المراد بالمعارف المخرجة ما سوى المعهود الذهني مثل اشتر اللحم لما سبق من أنه مطلق (قوله ولو نكرة) نفي لما زعم الآمدي من أن المطلق هو النكرة في سياق الاثبات (قوله فهو ما يدل لا على شائع) يعني ليس المراد بخلافه ما لا يدل على شائع حتى ينتقض بالمهملات وذلك لان الكلام في أقسام المتن فلا بد من الدلالة فعلى هذا لا واسطة في الالفاظ الدالة بين المطلق والمقيد لكن اطلاق المقيد على جميع المعارف والعمومات ليس باصطلاح شائع وانما الاصطلاح هو الثاني أعني ما أخرج من شياع وفي تنكير شياع اشارة الى أنه لا يلزم فيه الاخراج عن الشياع بحيث لا يبقى مطلقا أصلا بل قد يكون مطلقا من وجه ومقيدا من وجه كرقبة مؤمنة (قوله ويزيد مسئلة) هذه المسئلة مما مر مثلها في التخصيص وهو أن الخاص اذا وافق العام في الحكم لا يخصصه لكن لما كان الحكم ههنا مخالفا لما هنالك مع زيادة تفاصيل أوردها

لا نسخا وقيل نسخ ان تأخر المقيد لنا أنه جمع بينهما فان العمل بالمقيد عمل بالمطلق وأيضا يخرج بيقين وليس بنسخ لانه لو كان التقييد نسخا لكان التخصيص نسخا وأيضا لكان تأخير المطلق نسخا قالوا لو كان تقييدا لوجب دلالة رقبة على مؤمنة مجازا وأجيب بانه لازم لهم اذا تقدم المقيد وفى التقييد بالسلامة والتحقيق أن المعنى رقبة من الرقاب فيرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا وان كانا منفيين عمل بهما مثل لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا وان اختلف موجبهما كالظهار والقتل فعن الشافعى رحمه الله حمل المطلق على المقيد فقيل بجامع وهو المختار فيصير كالتخصيص بالقياس على محل التخصيص وشذ عنه بغير جامع وأبو حنيفة لا يحمل) أقول اذا ورد مطلق ومقيد فاما أن يختلف حكمهما أو لا يختلف القسم الاول أن يختلف حكمهما نحو اكس تميما أطعم تميما عالما فههنا لا يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه اتفاقا فسواء كانا مأمورين أو منهيين أو مختلفين واتحد موجبهما أو اختلف اللهم الا فى مثل أن يقول ان ظاهرت فأعتق رقبة و يقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفى الكفر وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين اتفاقا لتوقف الاعتاق على الملك وهذا واضح ولذلك لم يذكره صريحا القسم الثانى أن لا يختلف حكمهما نحو أطعم تميما أطعم تميما عالما وهذه أقسام ثلاثة لانه اما أن يتحد موجبهما أو يختلف وان اتحد فاما أن يكونا مثبتين أو منفيين الاول أن يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فأعتق رقبة ان ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد لا بالعكس و يكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه أو تأخر عنه وقيل نسخ له ان تأخر المقيد فههنا مقامان أنه يحمل المطلق على المقيد وانه بيان لا نسخ أما أنه يحمل المطلق على المقيد فلأنه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لحصوله فى ضمن غير ذلك المقيد وأيضا فانه يخرج بالعمل بالمقيد عن العهدة يقينا سواء كان مكلفا بالمطلق أو بالمقيد بخلاف العمل بالمطلق اذ قد يكون مكلفا بالمقيد فلا يعمله فلا يخرج وأما انه بيان لا نسخ فلأنه لو كان التقييد نسخا لكان التخصيص نسخا لانه نوع من المجاز مثله وليس بنسخ بالاتفاق وأيضا لو كان نسخا للمطلق لكان تأخير المطلق نسخا للمقيد لان التنافى انما يتصور من الطرفين وهو الموجب لذلك وأنتم لا تقولون به وقد يجاب عن الاول بأن فى التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل وأما التخصيص فهو دفع لبعض الحكم الاول فقط وعن الثانى بمثله و يظهر بالتأمل قالوا لو كان تأخير المقيد بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق هو

المقيد

(قوله بنفى الكفر) دون أن يقول بالايمان اشارة الى أن معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد بحسب مقتضى الحال اثباتا أو نفيا (قوله لا بالعكس) مشعر بأن ههنا مذهبا آخر هو حمل المقيد على المطلق و به يشعر كلام الشارح العلامة الا أن الآمدى ذكر أنا لا نعرف خلافا فى حمل المطلق على المقيد و ينبغى أن يعلم أن ذلك فيما اذا كان الاطلاق والتقييد فى الحكم أما اذا كانا فى السبب مثل أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين فعند أبى حنيفة رحمه الله لا يحمل المقيد على المطلق لجواز أن يكون المطلق سببا والمقيد سببا (قوله بيانا للمطلق لا نسخا له) معنى البيان أنه يدل على أن المراد بالمطلق كان المقيد ومعنى النسخ أنه أريد الاطلاق فرفع وانتهى (قوله لانه) أى التخصيص نوع من المجاز مثل التقييد اذ كل منهما نقض للشيوع ومعنى كونه نوعا من المجاز أنه سبب لذلك حيث يجعل العام أو المطلق المتقدم مجازا والظاهر أنه ليس للمجازية كثير دخل فى المقصود فالاولى أن يقال لانه مثله فى نقض الشيوع وقطع الحكم عن بعض الافراد بل فى التخصيص أولى وأما أن التخصيص ليس بنسخ بالاتفاق فمحل نظر فان قصر العام اذا كان بكلام مستقل متراخ فهو نسخ عندهم وكان المراد أنه يلزم أن يكون كل تخصيص بمعنى قصر العام على البعض نسخا وليس كذلك بالاتفاق وحينئذ فالكلام فى بيان اللزوم وهو الموجب يعنى أن سبب كون المقيد ناسخا للمطلق هو أن المطلق يفيد جواز الاتيان بأى فرد كان والخروج عن العهدة بذلك والمقيد ينافيه لدلالته على أنه لا يخرج عن العهدة بالاتيان بالمقيد فكما أن التقييد اللاحق ينافى الاطلاق السابق و يرفعه فكذلك العكس بل هذا أظهر فى ازالة حكم شرعى هو ايجاب القيد كايمان الرقبة مثلا وقد يجاب فان قيل لا يكفى فى النسخ اثبات حكم شرعى لم يكن ثابتا بل لا بد من رفع حكم شرعى و بيان انتهاء مدته قلنا المقصود ايقاع الفرق ونفى المماثلة بين التقييد والتخصيص لينبنى عليه منع الملازمة أى لا يلزم من كون التقييد الذى هو حكم شرعى نسخا كون التخصيص الذى ليس نسخا كذلك وأما تحقيق كون التقييد نسخا دون التخصيص فهو أن فيه حكما شرعيا يرفع حكما شرعيا وفى التخصيص لا حكم ولا رفع بل مجرد دفع (قوله وعن الثانى بمثله) وهو أن فى التقييد المتأخر عن الاطلاق اثبات حكم لم يكن كايجاب الرقبة مثلا بخلاف العكس فانه لا يثبت حكما لم يكن لان وجوب المطلق قد كان ثابتا مع الزيادة فهو انما يرفع تلك الزيادة ولا يلزم من كون اثبات حكم مناف لحكم نسخا كون ما ليس كذلك نسخا وان تحققت المنافاة هذا ما ظهر لى بالتأمل وهو المماثل لما سبق وان كان للمناقشة فيه مجال وقد يتوهم أنه اشارة الى ما ذكر فى بعض الشروح من أن التقييد المتأخر يرفع حكما شرعيا لاجزاء الكافرة بخلاف الاطلاق المتأخر فانه لا يرفع حكم المقيد بل يثبته مع حكم آخر لم يكن وهو اجزاء الكافرة

وعدم اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا ليس من مقتضيات التقييد حتى تكون ازالته نسخا وهذا مع أنه ليس مثل ما سبق فاسد لظهور أن حكم المقيد وجوب القيد والاطلاق لا يثبته بل يرفعه (قوله وهو فرع الدلالة) بيان لبطلان اللازم وهو كونه مجازا ولم يقتصر على ما ذكره الشارحون من أن المجاز خلاف الاصل لظهور أن النسخ أشبه محذورا منه (قوله فما هو جوابكم) اما في الصورة الاولى فجوابهم أن تقدم الصدر مما يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد وهو المعنى بالدلالة عند علماء الاصول والبيان وأما في الثانية فهم لا يسلمون تناول الرقبة لما يكون ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة حتى تكون دلالته على السليمة مجازا ولو سلم فانتقال الذهن من المطلق الى الكامل في معناه ظاهر الا مدفع له (قوله الا أنه على البدل لا على الجمع) يوافق ما ذهب اليه الحنفية من أن العموم قد يكون يتناول كل أحد على سبيل الشمول مثل من يأتيني فله درهم أو على سبيل البدل مثل من يأتيني أوّلا فله درهم لكن القول بعموم النكرة في الاثبات يخالف ظاهر اصطلاح القوم فلهذا ذهب جمع من الشارحين الى أن العام المخصص هو المقدر المجرور بمن أعني الرقبات وان اللفظ وان كان ظاهرا في رقبة من الرقبات العامة الا أن المراد رقبة مؤمنة من الرقبات المؤمنات وبالجملة فقد اختلفت كلمتهم في شرح هذا التحقيق وكيفية تطبيقه جوابا عن شبهة الخصم والشارح المحقق تخلص (١٥٧) عن ذلك بجعله تحقيقا في المسئلة لا في الجواب والانصاف أن ثمرة هذا التحقيق وهو قوله فكما تقدم الخاص بيانا للعام فكذلك يقيد المقيد بيانا للمطلق على ما في النسخ كلام لا حاصل له بل لا معنى لتقييد المقيد ومقابلته بتقدم الخاص وكأنه من سهو القلم والصواب تقدم المقيد ومع ذلك فالكلام في تأخر المقيد لا تقدمه والمقرر ان تأخر الخاص بيان وقصر للعام على البعض لا تقدمه فان عند الخصم العام المتأخر ناسخ فالصواب أن يقرأ يقدم على لفظ المضارع أي كما أن الخاص المتأخر يقدم في الاعتبار ويعمل به على أنه بيان للعام المتقدم لا نسخ فكذا في المقيد المتأخر (قوله وأنت تعلم) مناقشة في المثال وهذا كما عللوا للاطلاق والتقييد في السبب بقوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين وكأنه مبني على أنه يعتبر أوّلا الاطلاق أو التقييد ثم يسلط عليه ما يفيد العموم والمثال المطابق لا تعتق المكاتب من غير قصد الى الاستغراق كما في اشتر اللحم وأنت تعلم أن قوله لا من تخصيص المطلق ليس على ما ينبغي والصواب لا من تقييد المطلق (قوله ويجيء ما ذكرناه هنالك) المذكور فيما سبق هو أنه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس كتخصيص قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة بغير المديون قياسا على الفقير ولا ذكر لتخصيص عام ليس محلا للتخصيص قياسا على عام هو محل للتخصيص ولا لايراد دليل وسؤال وجواب يصلح ايرادها في هذا المقام (قوله وليس بسديد) لانه ان أريد بالكلام الازلي فليس الكلام فيه مع أنه تختلف تعلقاته باختلاف المتعلقات وان أريد العبارة الدالة عليه فلا خفاء في تكثرها واختلافها (قوله والجواب منع كونه نسخا) هذا منع للمقدمة المثبتة بالدليل من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها والاستناد بتقييد الرقبة بالسليمة ليس بمستقيم لانهم لا يسلمون أنه تقييد ورفع لما اقتضاه النص المطلق بل يدعون أن المطلق لا يتناول الا الكامل في مدلوله كالماء لا يتناول ماء الورد على أن عمدتهم في ابطال حمل المطلق على المقيد ليست لزوم النسخ بالقياس بل عدم صحة القياس بناء على أن المقيس عليه ليس حكما شرعيا بل عدما أصليا هو عدم اجزاء الكافرة في كفارة القتل لان اجزاء المؤمنة ثابت بالنص المطلق

المقيد فيجب أن يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وأنها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص الجواب أنه لازم لهم اذا تقدم المقيد فانهم يقولون المراد بالمطلق حينئذ المقيد فيجب دلالته عليه مجازا وأيضا فانه لازم لهم في تقييد الرقبة بالسلامة مجازا فما هو جوابكم في الصورتين فهو جوابنا ثم أفاد أن التحقيق في هذه المسئلة أن رقبة معناه رقبة من الرقبات أي رقبة كانت فيصير عاما الا أنه على البدل لا على الجميع ويصير تخصيصه بالمؤمنة أو السالمة تخصيصا واخراجا لبعض المسميات من أن يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما تقدم الخاص بيانا للعام فكذلك يقيد المقيد بيانا للمطلق الثاني أن يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما اتفاقا مثل أن يقول في الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا فلا يجزئ اعتاق المكاتب أصلا وأنت تعلم أن هذا من تخصيص العام لا من تخصيص المطلق الثالث أن يختلف موجبهما كما أطلق في كفارة الظهار فقال فتحرير رقبة وقيد في كفارة القتل فقال فتحرير رقبة مؤمنة فنقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه يحمل المطلق على المقيد فقال أكثر الشافعية مراده أنه يحمل عليه بجامع اذا كان وهذا هو المختار فيكون كتخصيص عام ليس محلا للتخصيص بالقياس على عام هو محل للتخصيص ويجيء ما ذكرناه هنالك من الدليل والسؤال والجواب وقد روى شذوذ من الشافعية عن الشافعي أنه يحمل المطلق على المقيد من غير جامع لان كلام الله واحد وبعضه يفسر بعضا وليس بسديد كما ترى وقال أبو حنيفة رضي الله عنه لا يحمل عليه ولو بجامع اذ يلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من الامتثال بمطلقه فيكون نسخا والقياس لا يصلح ناسخا والجواب منع كونه نسخا كالتقييد بالسليمة

ومن شرط القياس أن يكون المقيس عليه حكما شرعيا وأيضا من شرط القياس أن لا يوجد في المقيس نص دال على الحكم المعدى أو على عدمه وقد دل النص المطلق على اجزاء الكافرة وعدم الوجوب قيد الايمان وغاية ما أدى اليه نظرنا أنا نقيس وجوب قيد الايمان في رقبة كفارة القتل وهو حكم شرعي وقد بسطنا الكلام فيه في شرح التنقيح

(المجمل)

قال (المجمل والمبين المجمل المجموع وفي الاصطلاح ما لم تتضح دلالته وقيل اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شئ ولا يطرد في المهمل والمستحيل ولا ينعكس لجواز فهم أحد المحامل والفعل المجمل كالقيام من الركعة لاحتمال الجواز والسهو أبو الحسين ما لا يمكن معرفة المراد منه ويرد المشترك المبين والمجاز المراد بين أولم يبين) أقول ومن أقسام المتن المجمل والمبين فأخذ فيهما فالمجمل لغة هو المجموع وجملة الشئ مجموعه ومنه أجمل الحساب اذا جمعه ومنه المجمل في مقابلة المفصل وأما في الاصطلاح فهو ما لم تتضح دلالته والمراد ماله دلالة وهي غير واضحة والا ورد عليه المهمل وهو يتناول القول والفعل والمشترك والمتواطئ وقيل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شئ وهو غير مطرد ولا منعكس أما الطرد فلأن المهمل كذلك وليس بمجمل وأيضا فلفظ المستحيل كذلك لان المفهوم منه ليس بشئ اتفاقا وأنه ليس بمجمل لوضوح مفهومه وأما العكس فلأنه يجوز أن يفهم من المجمل أحد محامله لا بعينه كما في المشترك وهو شئ فلا يصدق الحد عليه وأيضا المجمل قد يكون فعلا كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد فانه محتمل للجواز والسهو فكان مجملا بينهما وهو غير داخل في الحد اذ ليس لفظا وقال أبو الحسين ما لا يمكن معرفة المراد منه وهو أيضا غير سديد اذ يرد على طرده اللفظ المشترك المقترن بالبيان فانه ليس بمجمل ولا يمكن معرفة المراد منه فانه انما يعرف من البيان لا منه وأيضا فاللفظ الذي يراد به مجازه سواء بين أولم يبين ليس بمجمل ويصدق عليه أنه لا يمكن معرفة المراد منه لانه ان لم يبين لم يعرف المراد وان بين عرف المراد لا منه بل من البيان ففي الحالين يصدق أنه لا يمكن معرفة المراد منه في حال من الاحوال قال (وقد يكون في مفرد بالاصالة وبالاعلال كالمختار وفي مركب مثل أو يعفو وفي مرجع الضمير وفي مرجع الصفة كطبيب ماهر وفي تعدد المجاز بعد منع الحقيقة) أقول المجمل قد يكون اجماله في مفرد وفي التركيب أما في المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما بالاصالة كالعين وأما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول ولولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبفتحه للمفعول فانتفى الاجمال وأما في التركيب فانواع منها في المركب بجملته نحو أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي ومنها في مرجع الضمير اذا تقدمه أمران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا فضربته لتردده بين زيد وعمرو ومنها مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر لتردده بين المهارة مطلقا والمهارة في الطب ومنها في تعدد المجازات مع مانع يمنع من حمله على الحقيقة فهذا ما ذكره ومنها ما لم يذكره لظهوره مثل تخصيص مجهول او

(قوله وهو غير مطرد ولا منعكس) يمكن دفع أمثال هذه الاعتراضات بالعناية مثل أن يقال المراد باللفظ الموضوع وبالشئ ما يصح اطلاق لفظ الشئ عليه لغة وان لم يكن ثابتا في الخارج وبفهم الشئ فهمه على أنه مراد لا مجرد الخطور بالبال كما سبق في بحث المشترك والمقصود تعريف المجمل الذي هو من أقسام المتن وهو لا محالة لفظ (قوله ما لا يمكن معرفة المراد منه) مبنى الاعتراضين على أن منه متعلق بالمعرفة دون المراد اذ لو تعلق به لم يصدق الحد على شئ من افراد المجمل لانه يمكن معرفة ما أريد منه بالبيان وقد يجاب عن الاعتراضين بان المشترك المقترن بالبيان مجمل بالنظر الى نفسه مع قطع النظر عن البيان وان كان مبينا بالنظر اليه ولا منافاة وكذا المجاز مجمل من حيث ان المراد لا يعرف من نفسه وان كان مجازا من حيث استعماله فيما لم يوضع له وليس بشئ اذ لم يعرف اصطلاح على ذلك بل كلام القوم صريح في خلافه على أن الحق أنه يصدق على المشترك المبين من حيث انه مبين أنه لا يمكن أن يعرف منه مراده بل انما عرفت من البيان فان قيل سيجئ أن اللفظ اذا تعدد مجازاته فهو مجمل فما معنى نفي الاجمال عن المجاز قلنا معناه على ما يشعر به كلام الامام الغزالي أن اللفظ الدائر بين معناه الحقيقي والمجازي ليس بمجمل فيهما لانه ان اشتمل على القرينة فالمجازي والا فالحقيقي وأما اذا اشتمل على القرينة الصارفة عن الحقيقة وتعددت معانيه المجازية من غير بيان فلا كلام في اجماله فيها والى هذا ينبغي أن يصرف كلام الشارح (قوله وفي التركيب) الاضافي اجمال المشترك وان لم يعتبر تركيبه بخلاف مرجع الضمير والصفة فلذا جعل الاجمال في نفس المركب ومرجع الضمير والصفة من الاجمال والتركيب وكذا اللفظ ما لم يعتبر في التركيب لم يحكم بتعذر الحقيقة وتعدد المجازات (قوله مثل تخصيص مجهول) أراد بالتخصيص ما يكون بالمنفصل على ما هو اصطلاح الحنفية فصح عطف الاستثناء والصفة عليه بأو وانما وقع في ذلك لاختصاره لفظ الآمدي حيث قال ويكون بسبب تخصيص العموم بصورة مجهولة مثل اقتلوا المشركين بعضهم أو بصفة مجهولة كقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل أوجب الاجمال فيما أحل أو باستثناء مجهول كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم

أو استثناء مجهول أو صفة مجهولة قال (مسئلة لا اجمال في نحو حرمت عليكم الميتة وأمهاتكم خلافا للبصري والكرخي لنا القطع بالاستقراء أن العرف الفعل المقصود منه قالوا ما وجب للضرورة يقدر بقدرها فلا يضمر الجميع والبعض غير متضح بما تقدم وأجيب متضح بما تقدم) أقول الجمهور على أنه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه الكرخي والبصري لنا أن من استقرأ كلام العرب علم أن مرادهم في مثله اذا أطلقوه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطء في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير أو الخمر أو الحرير أو الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فيه فلا اجمال قالوا تحريم العين غير متصور فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شئ منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال الجواب لا نسلم أن ذلك البعض غير متضح بل هو متضح بما سبق من العرف في ارادة المقصود من مثله قال ﴿مسئلة لا اجمال في نحو قوله وامسحوا برؤسكم لنا ان لم يثبت في مثله عرف في بعض كمالك والقاضي وابن جني فلا اجمال وان ثبت كالشافعي وعبد الجبار وأبي الحسين فلا اجمال قالوا العرف في نحو مسحت بالمنديل البعض قلنا لانه آلة بخلاف مسحت بوجهي وأما الباء للتبعيض فاضعف) أقول نحو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم لا اجمال فيه خلافا لبعض الحنفية لنا أنه لغة لمسح الرأس وهو الكل فان لم يثبت في مثله عرف في اطلاقه على البعض اتضح دلالته في الكل للمقتضى السالم عن المعارض كما هو مذهب مالك والقاضي أبي بكر وابن جني فلا اجمال وان ثبت عرف في صحة اطلاقه للبعض اتضح دلالته على البعض للعرف الطارئ كما هو مذهب الشافعي والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري فلا اجمال أيضا وقد قالوا في بيان العرف للبعض أولا العرف في مسحت يدي بالمنديل انما هو البعض لتبادر ذلك الى الفهم عند اطلاقه الجواب أن الباء للاستعانة والمنديل آلة والعرف في الآلة ما ذكروه بخلاف غيره مثل مسحت وجهي وبوجهي حيث الباء صلة وقالوا ثانيا الباء اذا دخل على اللازم كان للتعدية واذا دخل على المتعدي كان للتبعيض للفهم في المثال المذكور والاصل الحقيقة الجواب ان هذا أضعف من الاول لانه لم يثبت من اللغة مجيء الباء للتبعيض قال ﴿ مسئلة لا اجمال في نحو رفع عن أمتي الخطأ والنسيان خلافا لابي الحسين والبصري لنا العرف في مثله قبل الشرع المؤاخذة والعقاب ولم يسقط الضمان اما لانه ليس بعقاب أو تخصيصا لعموم الخبر فلا اجمال قالوا أجيب بما تقدم في الميتة) أقول نحو قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان مما ينفي صفة والمراد لازم من لوازمه لا اجمال فيه خلافا لابي الحسين البصري وللبصري أعني أبا عبد الله لنا أن العرف في مثله قبل ورود الشرع رفع المؤاخذة والعقاب قطعا فان السيد اذا قال لعبده رفعت عنك الخطأ كان المفهوم منه اني لا أؤاخذك به ولا أعاقبك عليه فهو واضح فيه فلا اجمال لا يقال فيجب أن يسقط عنه الضمان اذا أتلف مال الغير لانه داخل في عموم العقاب وقد رفع ولا يسقط بالاتفاق لانا نقول انما لم يسقط الضمان اما لانه ليس بعقاب اذ يفهم من العقاب ما يقصد به الايذاء والزجر وهذا يقصد به جبر حال المتلف عليه ولذلك وجب الضمان على الصبي وانه لا يعاقب واما التخصيص الخبر بدليل يدل عليه والتخصيص لا يوجب اجمالا قالوا لا بد من اضمار لمتعلق الرفع وهو متعدد والجواب أنه متضح عرفا وتقرير الجواب والسؤال تقدم في مسئلة حرمت عليكم الميتة قال ﴿مسئلة لا اجمال في نحو لا صلاة الا بطهور خلافا للقاضي

(قوله فان لم يثبت في مثله عرف في اطلاقه على البعض) أي في صحة اطلاقه بقرينة قوله وان ثبت عرف في صحة اطلاقه للبعض وظهر أنه على الاول للكل لا يحتمل البعض وعلى الثاني للمطلق يحتمل الكل والبعض أي بعض كان ولهذا يحصل بادنى ما ينطلق عليه الاسم وهذا هو المصرح به في كلام الآمدي وقد أشار الشارح في قوله وقد قالوا بزيادة الواو ولفظة قد الى أن هذا ليس دليلا للمخالف في أصل المسئلة على ما هو دأب الكتاب بل للقائل بثبوت عرف في البعض لكن لا يخفى أن موجب الاستدلالين ليس ما سبق من كونه للمطلق بحيث يصح اطلاقه للبعض بل كونه للبعض خاصة أي بعض كان على ما نقل عن بعض أصحاب الشافعي رحمه الله ودل عليه قوله اتضح دلالته على البعض فكان الاولى أن يقول أن يثبت عرف في اطلاقه على البعض خاصة بحذف قيد الصحة وأما دليل الحنفية على أنه مجمل في حق المقدار بين بفعل النبي عليه السلام حيث مسح على ناصيته فهو أن الباء متى دخلت في آلة المسح تعدى الفعل الى محله فيستوعبه دون الآلة نحو مسحت رأس اليتيم بيدي ومتى دخلت في محله تعدى الفعل الى الآلة فيستوعبها دون المحل كما في الآية فيقتضي ممسوحية بعض الرأس وليس المراد أقل ما ينطلق عليه اسم البعض بحصوله في ضمن غسل الوجه فيكون مجملا لاحتمال السدس والثلث والربع وغيرها (قوله لا اجمال في نحو رفع) فان قيل قد ذكر في بحث عموم المقتضى أنه مجمل وانه أقرب من تعميم المقدر قلنا ذلك على طريق البحث والمجادلة وتقدير تسليم

ليس المقدر أمرا معينا وهذا على طريق التحقيق (قوله فالعرف في مثله) فان قيل التقدير انتفاء العرف الشرعي واللغوي فما معنى
هذا العرف قلنا ذكر الشارح العلامة أنه العرف الاصولي ورد ذلك في بعض الشروح بانه لا معنى لحمل

لنا ان ثبت عرف شرعي في الصحيح فلا اجمال والا فالعرف في مثله نفي الفائدة مثل لا علم الا ما نفع فلا
اجمال ولو قدر انتفاؤهما فالاولى نفي الصحة لانه يصير كالعدم فكان أقرب الى الحقيقة المتعذرة فان قيل
اثبات اللغة بالترجيح قلنا اثبات المجاز بالعرف في مثله وهو جائز قالوا العرف شرعا مختلف في الكمال
والصحة قلنا مختلف للاختلاف ولو سلم فلا استواء لترجحه بما ذكرناه) أقول نحو قوله صلى الله عليه وسلم
لا صلاة الا بطهور ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي مما
ينفي فيه الفعل والمراد نفي صفته لا اجمال فيه عند الجمهور خلافا للقاضي لنا أنه ان ثبت عرف شرعي
في اطلاقه للصحيح كان معناه لا صلاة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي مسماه ممكن فتعين فلا اجمال وان لم
يثبت عرف شرعي فان ثبت فيه عرف لغوي وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا
ما نفع ولا كلام الا ما أفاد ولا طاعة الا لله فيتعين فلا اجمال ولو قدر انتفاؤهما أي ان لا عرف شرعيا
ولا لغويا فيه فالاولى حمله على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا
يكمل فكان أقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة فكان ظاهرا فيه فلا اجمال فان قيل هو اثبات
اللغة بالترجيح وقد منعتموه قلنا ليس من ذلك بل ترجيح أحد المجازات بالعرف في مثله ولذلك يقال هو
كالعدم اذا كان بلا جدوى قالوا العرف شرعا فيه مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال تارة
أخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال الجواب ان اختلاف العرف والفهم انما كان للاختلاف في
أنه ظاهر في الصحة أو في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا أنه متردد بينهما
فهو ظاهر عندهما لا مجمل الا أنه ظاهر عند كل في شيء ولو سلم أنه متردد بينهما فلا نسلم أنه على السواء
بل نفي الصحة راجح بما ذكرنا من أنه أقرب الى نفي الذات قال ﴿مسئلة لا اجمال في نحو والسارق
والسارقة فاقطعوا أيديهما لنا أن اليد الى المنكب حقيقة لصحة بعض اليد لما دونه والقطع ابانة المتصل
فلا اجمال واستدل لو كان مشتركا في الكوع والمرفق والمنكب لزم الاجمال وأجيب بانه لو لم يكن
لزم المجاز واستدل يحتمل الاشتراك والتواطؤ وحقيقة أحدهما ووقوع واحد من اثنين أقرب
من واحد معين وأجيب اثبات اللغة بالترجيح وبانه لا يكون مجمل أبدا قالوا اطلق اليد على الثلث
والقطع على الابانة وعلى الجرح فثبت الاجمال قلنا لا اجمال مع الظهور) أقول نحو قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لا اجمال فيه عند الجمهور خلافا لشرذمة لنا أنه لو كان اجمال فاما
في اليد أو في القطع أما اليد فهو لجملة العضو الى المنكب حقيقة لقطعنا بصحة بعض اليد على ما دونه وكان
ظاهرا فيه فلا اجمال وأما القطع فهو لابانة الشيء عما كان متصلا به حقيقة وهو ظاهر فلا اجمال وقد
استدل بانه لو كان لفظ اليد مشتركا في العضو الى الكوع والى المرفق والى المنكب لزم الاجمال وانه خلاف
الاصل فيكون حقيقة لاحدها دون الآخر فلا اجمال الجواب أنه لو لم يكن مشتركا في الثلث لزم المجاز
وأنه خلاف الاصل وقد مر غير مرة واستدل أيضا بأن لفظ اليد يحتمل أن يكون مشتركا في الثلث
لفظا وأن يكون متواطئا بوضعه للقدر المشترك وأن يكون حقيقة لاحدها مجازا للآخرين وانما
يكون مجملا على تقدير واحد وهو الاشتراك وعلى التقديرين الآخرين لا اجمال اذ لو كان متواطئا حمل
على القدر المشترك وان كان حقيقة لاحدها حمل عليه ووقوع واحد لا بعينه من اثنين أقرب من وقوع
واحد بعينه فيغلب على الظن فيظن عدم الاجمال وهو المطلوب الجواب أولا أنه اثبات اللغة وهو تعيين
ما وضع له اليد بالترجيح وهو عدم لزوم الاجمال وأنه باطل على ما عرف مرارا وثانيا يلزم أن لا يكون

كلام الشارح على اصطلاح يحدث بعده بل المراد عرف الاستعمال المجازي وهو لا ينافي انتفاء الحقيقة الشرعية والعرفية ولا خفاء في أن حمل هذا العرف على ما هو المتعارف في الاستعمال المجازي لمثل هذا الكلام جيد لأن حمل اللغوي على الحقيقة العرفية مع حمل العرف الشرعي على الحقيقة الشرعية بعيد (قوله وانه) ظاهر الكلام أن المراد أن الاجمال خلاف الاصل فيكون نفيا للازم ليلزم نفي الملزوم أعني الاشتراك وهو ههنا مستلزم لنفي اللازم لتحقق المساواة اذ لا اجمال في الآية الا على تقدير الاشتراك ولما كان في هذا نوع بعد بناء على أن نفي الاجمال هو نفس المدعى ذهب الناظرون في هذا الشرح الى أن المراد أن الاشتراك خلاف الاصل وظاهره غير موجه لكونه استثناء لنقيض المقدم لكنه يفيد المطلوب بناء على المساواة وبعضهم لم يراع محاذاة المتن فقال المراد أن الآية انما تكون مجملا لو كان اليد مشتركا والاشتراك

خلاف الاصل واعلم أن في الاستدلالين اختصارا حيث حذف بيان عدم اشتراك القطع بمثل ما ذكر في اليد وحينئذ مجمل
يكون توجيه الاستدلالين أنه لو كان اجمالا فاما باشتراك اليد أو باشتراك القطع وكلاهما منتف بما بين فسقط اعتراض العلامة بأن
ما ذكر لا يصلح استدلالا على نفي الاجمال (قوله وقد مر غير مرة) يعني أن المجاز خير من الاشتراك

مجمل أبدا اذ ما من مجمل الا يجرى فيه ذلك بعينه وقد يقال ان ذلك عند عدم دليل على الاجمال قالوا اليد تطلق على اليد من الكوع والمرفق والمنكب والقطع على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فجاء الاجمال الجواب لا يلزم من مجرد الاطلاق الاجمال انما يلزم ذلك اذا لم يكن ظاهرا فى أحدهما وأما مع الظهور فلا وقد بينا ان اليد ظاهرة فى العضو من المنكب والقطع فى الابانة قال ﴿مسئلة المختار أن اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين أخرى من غير ظهور مجمل لنا أنه معناه قالوا يظهر فى المعنيين لتكثير الفائدة قلنا اثبات اللغة بالترجيح ولو سلم عورض بان الحقائق لمعنى واحد أكثر فكان أظهر قالوا يحتمل الثلاثة كالسارق﴾ أقول اذا أطلق اللفظ لمعنى واحد تارة ولمعنيين أخرى مثل الدابة يراد بها الفرس تارة والفرس والحمار أخرى فان ثبت ظهوره فى أحدهما فذاك والا فالمختار أن يكون مجملا لنا أن كونه لهما مع عدم ظهوره فى أحدهما هو معنى المجمل وقد فرضناه كذلك فيكون مجملا قالوا أولا ما يفيد معنيين أكثر فائدة فالظاهر ارادته لتكثير الفائدة الجواب أولا انه اثبات اللغة وهو كونه حقيقة لمعنيين بالترجيح بكثرة الفائدة حينئذ وانه باطل ولو سلم الجواز فهو معارض بان أكثر الالفاظ حقيقة لمعنى واحد فكان جعله من الاكثر هو الاظهر قالوا ثانيا يحتمل الثلاثة التواطؤ والاشتراك وحقيقة أحدهما ووقوع واحد من اثنين أقرب من وقوع واحد بعينه وتقريره وجوابه ما مر فى مسئلة السارق والسارقة قال ﴿مسئلة ماله محمل لغوى ومحمل فى حكم شرعى مثل الطواف بالبيت صلاة ليس بمجمل لنا عرف الشرع تعريف الاحكام ولم يبعث لتعريف اللغة قالوا يصلح لهما ولم يتضح قلنا متضح بما ذكرناه﴾ أقول اللفظ قد يرد من الشرع وله محملان أحدهما أمر لغوى والآخر أمر شرعى مثاله الطواف بالبيت صلاة فانه يحتمل أنه يسمى صلاة فى اللغة وانه كالصلاة فى اشتراط الطهارة مثال آخر الاثنان فما فوقهما جماعة فانه يحتمل أنه يسمى جماعة حقيقة وأنه يحصل به ما فضيلة الجماعة فمثل هذا اللفظ اذا صدر من الشارع لا يكون مجملا بل يحمل على المحمل الشرعى لنا أن عرف الشارع أن يعرف الاحكام الشرعية ولذلك بعث ولم يبعث لتعريف الموضوعات اللغوية فكان ذلك قرينة موضحة الدلالة فلا اجمال قالوا اللفظ يصلح للمحمل اللغوى والشرعى لانه هو المفروض ولم تتضح دلالته على أحدهما لعدم الدليل فرضا وهو معنى الاجمال الجواب لا نسلم انه لم تتضح دلالته بل متضح بما ذكرناه من أن عرف الشرع تعريف الاحكام دون اللغة غايته انها لم تتضح بدليل خاص فيه ولا يوجب عدم الاتضاح مطلقا قال ﴿مسئلة لا اجمال فيما له مسمى لغوى ومسمى شرعى وثالثها الغزالى رحمه الله فى الاثبات شرعى وفى النهى مجمل ورابعها فى النهى لغوى والاثبات شرعى مثل انى اذا صائم لنا ان عرفه يقتضى الظهور فيه الاجمال يصلح لهما الغزالى فى النهى تعذر الشرعى للزوم صحته وأجيب ليس معنى الشرعى الصحيح والا لزم فى دعى الصلاة الاجمال الرابع فى النهى تعذر الشرعى للزوم صحته كبيع الحر والخمر وأجيب بما تقدم وبأن دعى الصلاة للغوى وهو باطل﴾ أقول قد يكون للفظ مسمى شرعى ومسمى لغوى بناء على القول بالحقائق الشرعية مثاله النكاح معناه لغة الوطء وشرعا العقد وقد يقع فى الاثبات نحو قوله عليه الصلاة والسلام وقد دخل على عائشة أعندك شئ فقالت لا فقال انى اذا صائم وفى النهى كنهيه عن صوم يوم النحر فمثل هذا اللفظ اذا صدر عن الشرع هل يكون ظاهرا فى معناه الشرعى أو مجملا بينهما فيه مذاهب أحدها المختار أنه ليس بمجمل بل هو للشرعى فى الاثبات والنهى ثانيها أنه مجمل ثالثها الغزالى ان كان فى الاثبات فهو للشرعى وان كان فى النهى فمجمل رابعها القوم لا اجمال فيهما اذ يتعين فى الاثبات الشرعى وفى النهى اللغوى لنا ان عرف الشارع استعماله فيه وذلك يقتضى بظهوره فيه عند صدوره عنه فلا اجمال احتج القائل

(قوله وقد يقال) جواب عما ذكر من النقيض الاجمالى للدليل المذكور يعنى أن جريانه فى المجمل انما يكون اذا لم يثبت بالدليل كونه مجملا كما فى اللفظ المعلوم اشتراكه وكما فى لفظ الصلاة قبل لحوق البيان (قوله فى أحدهما) أى أحد المذكورين اللذين هما المعنى الواحد والمعنيان الاثنان (قوله فكان جعله من الاكثر هو الاظهر) فان قيل فيكون ظاهرا فى أحد الامرين أعنى المعنى الواحد وهذا يستلزم خلاف المقدر ونفى الاجمال قلنا المراد ان ما ذكرتم اقتضى الظهور فى المعنيين وما ذكرنا فى المعنى الواحد فيتساقطان ويبقى الاجمال وعدم الظهور (قوله أحدهما أمر لغوى) أى حكم يتعلق باللغة ويستفاد من اللغوى مثل تسمية الطواف بالصلاة وتسمية الاثنين بالجماعة لغة والآخر أمر شرعى أى حكم يتعلق بالشرع ويستفاد من الشارع مثل اشتراط الطهارة فى الطواف وحصول فضيلة الجماعة بالاثنين فلهذا قال محملان ولم يقل معنيان بخلاف المسئلة الآتية فانها فى اللفظ الذى يكون له معنى وضع اللفظ له لغة ومعنى آخر وضع له شرعا فبين الفرق بين المسئلتين (قوله لنا عرف الشرع) فى المنتهى ان كلا من كون عرف الشرع تعريف الاحكام وكون الشارع لم يبعث لتعريف اللغات دليل على حدة لكونه صالحا للقرينة

(قوله وهو المراد بالشرعي) يعني لا نعني بالشرع الا ما وافق أمر الشارع وهو بعينه معنى صحيح فلو حمل على الشرع لكان صحيحا وصورة القياس هكذا الشرع ما وافق أمر الشارع وكل ما وافق أمره فهو صحيح (قوله أو لا يدل على الصحة) يعني ان تم ما ذكرنا أن النهي يدل على الفساد فذاك والا فقد سبق أنه لا يدل على الصحة وهذا كاف في الاجمال لانه اذا لم يكن فيه

دلالة على الصحة لم يكن دلالة على كونه شرعيا وفيه نظر لان عدم دلالة النهي على ذلك لا توجب انتفاء الدلالة مطلقا المثبت الاجمال وههنا بحث آخر وهو ان مذهب الغزالي والمذهب الرابع المنسوب الى الآمدي يشاركان المختار في جانب الاثبات وانما يفارقانه في النهي فلذا اقتصر المصنف في استدلالهما على جانب النهي ثم انهما يفترقان في النهي بانه عند الغزالي مجمل وعند الآمدي ظاهر في اللغوي ولا تعرض في الدليل الا لمجرد تعذر الشرع من غير دلالة على ثبوت الاجمال أو الحمل على اللغوي فلابد في كل من ضم مقدمة (قوله عليه وبما ذكرتم) متعلق باحتج وفي النهي في اللغوي عطف على في الاثبات في الشرع وبانه يقدر متعلق باحتج ولا يخفى ما في هذه العبارة من التعقيد (قوله وانه باطل) اشارة الى انتفاء اللازم والضمير للنهي والمعنى لو حمل على الشرع لكان صحيحا واللازم منتف لانه باطل ليس بصحيح كما في الصور المذكورة وجعل الضمير للزوم مما لا معنى له

بالاجمال بانه يصلح لهما ولم يتضح وهو معنى الاجمال الجواب ما مر أنه متضح بما ذكرنا من العرف احتج الغزالي بان الاثبات واضح بما ذكرتم وأما النهي فلا يمكن حمله على الشرعي والا لكان صحيحا واللازم منتف أما الملازمة فلأن الصحيح ما وافق أمر الشارع وهو المراد بالشرعي وأما انتفاء اللازم فلأن النهي يدل على الفساد أو لا يدل على الصحة لما مر الجواب ان الشرعي ليس هو الصحيح شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم من الهيئات المخصوصة حيث يقول هذه صلاة صحيحة وهذه صلاة فاسدة والالزم في قوله دعي الصلاة أيام اقرائك أن يكون مجملا بين الصلاة والدعاء واللازم منتف لانه ظاهر في معناه الشرعي قطعا احتج الرابع القائل بظهوره في الاثبات في الشرعي عليه بما ذكرتم أنتم وفي النهي في اللغوي بانه تعذر الحمل على الشرعي للزوم صحته وانه باطل كبيع الحر والخمر والملاقيح والمضامين كل ذلك مما نهي عنه الشرع وشيء منها لا يصح الجواب ما تقدم ان الشرعي ليس هو الصحيح وبانه يلزم في قوله دعي الصلاة أيام اقرائك أن يكون المنهي عنه اللغوي وهو الدعاء وبطلانه ظاهر ﴿قال البيان والمبين يطلق البيان على فعل المبين وعلى الدليل وعلى المدلول فلذلك قال الصيرفي اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح وأورد البيان ابتداء والتجوز بالحيز وتكرر الوضوح وقال القاضي والاكثر الدليل وقال البصري العلم عن الدليل والمبين نقيض المجمل وقد يكون في مفرد وفي مركب وفي فعل وان لم يسبق اجمال) أقول البيان يطلق على فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم واشتقاقه من بان اذا ظهر أو انفصل وعلى ما حصل به التبيين وهو الدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو المدلول وبالنظر الى المعاني الثلاثة اختلف تفسير العلماء له فقال الصيرفي بالنظر الى الاول هو الاخراج من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح وأورد عليه ثلاث اشكالات أحدها البيان ابتداء من غير تقرر اشكال بيان وليس ثمة اخراج من حيز الاشكال ثانيها ان لفظ الحيز في الموضعين مجاز والتجوز في الحد لا يجوز ثالثها أن الوضوح هو التجلي بعينه فيكون مكررا ولا يخفى انها مناقشات واهية وقال القاضي والاكثرون نظرا الى الثاني انه هو الدليل وقال أبو عبد الله البصري نظرا الى الثالث هو العلم عن الدليل والمبين نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة وكما انقسم المجمل الى المفرد والمركب فكذلك مقابله المبين قد يكون في مفرد وفي مركب وقد يكون في فعل وقد يكون فيما يسبق له اجمال وهو ظاهر وقد يكون ولم يسبق اجمال كن يقول ابتداء الله بكل شيء عليم قال ﴿مسئلة الجمهور الفعل يكون بيانا لنا أنه عليه الصلاة والسلام بين الصلاة والحج بالفعل وقوله خذوا عني وصلوا كما يدل عليه وأيضا فان المشاهدة أدل اذ ليس الخبر كالمعاينة قالوا يطول فيتأخر البيان قلنا وقد يطول بالقول ولو سلم فما تأخر لشروع فيه ولو سلم فلسلوك أقوى البيانين ولو سلم فما تأخر عن وقت الحاجة) أقول الفعل هل يكون بيانا الجمهور على انه يكون بيانا خلافا لشرذمة لنا أنه صلى الله عليه وسلم بين الصلاة والحج بالفعل فان قيل انما البيان بقوله صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم لا بالفعل قلنا البيان بالفعل وذلك دليل كون الفعل بيانا لا أنه هو البيان ولنا أيضا ان مشاهدة الفعل أدل في بيانه من الاخبار عنه ولذلك قيل في المثل السائر ليس الخبر كالمعاينة فلا بعد في العدول اليه

﴿البيان والمبين﴾

(قوله وقد يكون فيما يسبق له اجمال) اشارة الى أن قوله وان لم يسبق اجمال ليس مختصا بالفعل على ما وقع في بعض الشروح (قوله ليس الخبر كالمعاينة) مروي في الحديث ولا ينافي كونه مثلا سائرا

اليه رومالزيادة الدلالة قالوا الفعل يطول فلو بين به لزم تأخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز الجواب أولا لانسلم ان الفعل أطول من القول اذ قد يطول البيان بالقول أكثر مما يطول بالفعل فان مافى ركعتين من الهيئات لو بين بالقول ربما استدعى زمانا أكثر مما يصلى فيه الركعتان بكثير وثانيا لانسلم لزوم تأخير البيان اذ تأخير البيان أن لا يشرع فيه عقيب الامكان ولا يشتغل به وهذا قد شرع فيه واشتغل به وانما الفعل هو الذى يستدعى زمانا ومثله لا يعد تأخيرا كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار فى الحال فبقى فى مسيره عشرة أيام حتى دخلها فانه لا يعد بذلك مؤخرا بل مبادرا ممتثلا بالفور وثالثا بانك ماتعنى بقولك لايجوز التأخير مع امكان التعجيل اذا لم يكن فيه غرض أو اذا كان ممنوعا بيانه انه وان كان تأخر البيان فقد فعله لسلوك أقوى البيانين وهو الفعل لكونه أدل كما مر وربما ان تأخير البيان لايمتنع مطلقا انما يمتنع عن وقت الحاجة وهذا لم يتأخر عنه فيجوز قال ﴿مسئلة اذا ورد بعد المجمل قول وفعل فان اتفقا وعرف المتقدم فهو البيان والثانى تأكيد وان جهل فأحدهما وقيل يتعين غير الارجح للتقديم لان المرجوح لايكون تأكيدا وأجيب بان المستقل لايلزم فيه ذلك وان لم يتفقا كما لو طاف بعد آية الحج طوافين وأمر بطواف واحد فالمختار القول وفعله ندب أو واجب متقدما ومتأخرا لان الجمع أولى أبو الحسين المتقدم بيان ويلزمه نسخ الفعل متقدما مع امكان الجمع) أقول اذا ورد مجمل وورد عقيبه قول وفعل كل واحد منهما صالح أن يكون بيانا له فاما أن يتفقا أو يختلفا فان اتفقا كما لو طاف بعد نزول آية الحج طوافا واحدا وأمر بطواف واحد فاما أن يعرف المتقدم منهما أولا فان عرف المتقدم فهو البيان لحصوله به والثانى تأكيد وان جهل فالبيان أحدهما من غير تعيين وقيل ان كان أحدهما أرجح تعين هو للتأخر والآخر للتقدم لان المتأخر تأكيد والمرجوح لايكون تأكيدا الجواب ان ذلك انما يلزم فى المفردات نحو جاءنى القوم كلهم وأما المؤكد المستقل فلا يلزم فيه ذلك كالجمل التى يذكر بعضها بعد بعض للتأكيد فان الثانية وان كانت أضعف من الاولى لو استقلت فانها بانضمامها اليها تفيدها تأكيدا وتقرر مضمونها فى النفس زيادة تقرر هذا اذا اتفقا وأما ان اختلفا كما لو طاف طوافين وأمر بطواف واحد فالمختار أن القول هو البيان والفعل ندب له أو واجب عليه مما اختص به ولا فرق فيه بين أن يكون القول متقدما أو متأخرا وذلك لان فيه جمعا بين الدليلين وهو أولى من ابطال أحدهما كما سنذكره وقال أبو الحسين المتقدم منهما هو البيان أيا كان وهو باطل اذ يلزمه نسخ الفعل اذا كان هو المتقدم مع امكان الجمع وانه باطل بيانه اذا تقدم الفعل وهو طوافان وجب علينا طوافان فاذا أمر بطواف واحد فقد نسخ أحد الطوافين عنا قال ﴿مسئلة المختار أن البيان أقوى والكرخى يلزم المساواة أبو الحسين بجواز الادنى لنا لو كان مرجوحا ألغى الاقوى فى العام اذا خصص وفى المطلق اذا قيد وفى التساوى التحكم) أقول قد اختلف فى وجوب زيادة قوة البيان على قوة المبين والاكثر على وجوب كونه أقوى وقال الكرخى يلزم المساواة أقل ما يكون وقال أبو الحسين بجواز الادنى لنا أما أنه لايجوز بالمرجوح فلأنه يلزم الغاء الراجح بالمرجوح وانه باطل بيانه العام اذا بين والمطلق اذا قيد دعا ليس دلالته على المخرج منهما كدلالة العام والمطلق فى القوة فقد ألغى دلالة العام عليه وهو أقوى بدلالة المخرج عنه وهو أضعف وذلك ما ادعيناه وأما انه لايجوز بالمساوى فلأنه يلزم التحكم اذ ليس أحدهما مع تساويهما أولى بالابطال من الآخر هذا كله فى الظاهر وأما المجمل فيكفى فى بيانه أدنى

(قوله لانسلم أن الفعل أطول) اشارة الى أن قولهم الفعل يطول معناه أنه أطول من القول ليصح أنه مستلزم للتأخر دون القول (قوله والمرجوح لايكون تأكيدا) مقتضى ظاهر الكلام أنهما اذا تساويا كان البيان أحدهما من غير تعيين (قوله أقل ما يكون) اشارة الى أنه لا يريد بلزوم المساواة امتناع كون البيان أقوى على مافهمه الشارحون بل امتناع كونه أدنى (قوله على المخرج) على لفظ اسم المفعول بمعنى البعض الذى أخرج من العام ومن المطلق كالكافر من قولنا الرقبات المؤمنة أو رقبة مؤمنة وفى دلالة المطلق عليه نوع تمحل وقوله قيد النفى دلالة العام يعنى العام والمطلق عليه أى على المخرج وهو أى العام وقوله بدلالة المخرج متعلق بالنفى وهو على لفظ اسم الفاعل يعنى اللفظ الذى يفيد التخصيص أو التقييد وضمير عنه للعام وهو للمخرج (قوله هذا كله) يعنى ماذكرناه من أن البيان يجب أن يكون أقوى انما هو فى غير بيان المجمل ولذا خصص الدليل بتخصيص العام وتقييد المطلق وأما بيان المجمل فيجوز أن يكون بالمرجوح لانه لاتعارض بين المجمل والبيان ليلزم الغاء الاقوى بالاضعف وهذا معنى ما قال فى المنتهى وأما المجمل فواضح فان قيل بل معناه ماذكر فى العلامة وهو أن كون بيان المجمل أقوى دلالة منه واضح لان المجمل لما كان غير متضح الدلالة كان بيانه وهو ما يعين احدهما لانه أقوى منه بالضرورة ولا يتصور كونه مرجوحا على ماذهب اليه المحقق قلنا عدم اتضاح دلالة المجمل على المعنى المعين المراد منه لاينافى قوة دلالته على معناه الاجمالى أعنى أحد الاحتمالين كما فى قوله تعالى ثلاثة قروء فانه قوى الدلالة على ثلاثة أفراد من الطهر أو الحيض

فيجوز تعيين أحدهما بلفظ تكون دلالته أضعف من ذلك بأن لا يكون قطعيا في مدلوله وهذا ما قال الآمدي ان المبين ان كان مجملا كفى في تعيين أحد احتمالية أدنى ما يفيد الترجيح وان كان عاما أو مطلقا الا بد أن يكون المخصص أو المقيد أقوى (قوله عن وقت الحاجة) أي وقت تنجز التكليف (قوله وهو الظاهر) أي من غير المجمل فما يحتاج الى البيان هو الذي يكون ظاهرا في معنى وقد أريد به غير الظاهر كالعام أريد به الخاص والمطلق أريد به المقيد وكالمنسوخ فمذهب الكرخي ان ما افتقر الى البيان ان كان مجملا جاز تأخير بيانه عن وقت الحاجة وان كان غير المجمل امتنع ومذهب أبي الحسين ان كان مجملا جاز تأخير بيانه مطلقا وان كان غير المجمل جاز تأخير بيانه التفصيلي وامتنع تأخير بيانه الاجمالي مثل أن يقول هذا العموم مخصوص وقد أشار المحقق الى أن هذا مثال للبيان الاجمالي دون التفصيلي على ما فهمه الشارح العلامة من ظاهر عبارة المتن فاعترض والى أن ما وقع في نسخ المتن وفي الاجمالي بالواو ليس بمستقيم والصواب في الاجمالي بدون الواو أي أبو الحسين يوافق الكرخي في امتناع تأخير بيان غير المجمل في البيان الاجمالي ولا يوافقه في البيان التفصيلي وغاية توجيه المتن ان أبا الحسين يوافق الكرخي في بيان المجمل مطلقا وفي البيان الاجمالي لغير المجمل ويخالفه في التفصيلي ومذهب الجبائي وابنه والقاضي عبد الجبار أنه يجوز تأخير النسخ دون غيره صرح بذلك الآمدي وغيره ومقتضى كلام الشارح المحقق أن عبد الجبار يجوز تأخير النسخ وبيان المجمل مطلقا وفي غيرهما يجوز تأخير البيان التفصيلي دون الاجمالي فاحفظوا (قوله واعترض عليه) جمهور الشارحين أن هذا الاعتراض على الوجوه الثلاثة وان قوله وذلك كثير من تتمة الجواب على معنى أن عدم وجوب شئ بالامر قبل البيان كثير كقول السيد لعبده افعل والشارح المحقق جرى على ما هو مقتضى الفكر الصائب من تخصيص الاعتراض بالتأمل وجعل ذلك اشارة الى تأخير البيان عن وقت الخطاب وهو الموافق لكلام الآمدي

دلالة ولو مرجوحا اذ لا تعارض قال ﴿مسئلة تأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع الا عند مجوز تكليف ما لا يطاق والى وقت الحاجة يجوز والصيرفي والحنابلة ممتنع والكرخي ممتنع في غير المجمل وأبو الحسين مثله في الاجمالي لا التفصيلي مثل هذا العموم مخصوص والمطلق مقيد والحكم سينسخ والجبائي ممتنع في غير النسخ لنا فأن لله خمسه الى ولذي القربى ثم بين عليه الصلاة والسلام ان السلب للقاتل اما عموما واما برأي الامام وأن ذوي القربى بنو هاشم دون بني أمية وبني نوفل ولم ينقل اقتران اجمالي مع أن الاصل عدمه وأيضا أقيموا الصلاة ثم بين جبريل والرسول عليهما السلام وكذلك الزكاة وكذلك السرقة ثم بين على تدريج وأيضا فان جبريل عليه السلام قال اقرأ قال عليه الصلاة والسلام وما اقرأ وكرر ثلاثا ثم قال اقرأ باسم ربك واعترض بأنه متروك الظاهر لان الفور يمتنع تأخيره والتراخي يفيد جوازه في الزمن الثاني فيمتنع تأخيره وأجيب بأن الامر قبل البيان فلا يجب به شئ وذلك كثير﴾ أقول قد اختلف في جواز تأخير البيان فأما عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا الا على قول من يقول بجواز تكليف ما لا يطاق وأما عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فالمختار انه يجوز وقال الصيرفي والحنابلة يمتنع وقال الكرخي ممتنع في غير المجمل وهو الظاهر اذا أريد به غير ظاهره وقال أبو الحسين بمثل ما قال به الكرخي لكنه في البيان الاجمالي وأما التفصيلي فيجوز تأخيره فيجب ان يقول هذا العموم مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ ولا يجب تفصيل ما خص عنه وذكر الصفة التي قيد بها وتعيين وقت النسخ والجبائي يوافق أبا الحسين في غير النسخ فلا يوجب بيان ذلك اجمالا لنا قوله في المغنم فان لله خمسه الى قوله ولذي القربى ثم بين ان السلب للقاتل اما عموما على رأي واما اذا رآه الامام على رأي وبين أن ذوي القربى بنو هاشم دون بني أمية وبني نوفل فهذا عام تأخر عنه بيانه اذ ورد من غير بيان تفصيلي وهو ظاهر ولا اجمالي اذ لو اقترن به لنقل ولان الاصل عدمه ولنا أيضا أنه قال وأقيموا الصلاة ثم بين جبريل ثم بين الرسول بتدريج وكذلك قال وآتوا الزكاة فأوجب الزكاة ثم بين تفاصيل الجنس والنصاب بتدريج وكذلك قال والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فأوجب حد السرقة ثم بين اشتراط الحرز والنصاب بتدريج ولنا أيضا أنه روي أن جبريل عليه السلام قال له صلى الله عليه وسلم اقرأ فقال ما أقرأ ثم قال اقرأ فقال ما أقرأ ثم قال اقرأ فقال ما اقرأ كرره ثلاث مرات ثم قال بعد الثالثة اقرأ باسم ربك فبين المراد واعترض عليه بأن هذا استدلال بظاهر الخبر وانما يصح فيما لم يعلم أنه متروك الظاهر وهذا معلوم أنه متروك الظاهر لان الأمر ان كان على الفور فلا يجوز تأخيره لانه تأخير عن وقت الحاجة وان كان على التراخي فان الوجوب يتراخى دون الجواز بل جواز الفعل يثبت بالفور فان احدا لم يقل بوجوب التأخير والجواز أيضا حكم يحتاج الى البيان كما يحتاج الوجوب اليه لا فرق بينهما في ذلك فيمتنع تأخيره أيضا لانه تأخير عن وقت الحاجة الجواب منع كونه قبل البيان على الفور أو على التراخي فانه قبل البيان لا يجب به شئ أصلا لا بالفور ولا بالتراخي انما يجيء ذلك الترديد بعد الفهم ثم قال المصنف وذلك كثير أي الصور التي أخر فيها البيان كقوله الزانية والزاني

فاجلدوا ثم بين أن المحصن يرجم وكما نهى عن بيع المزابنة ثم شكا الانصار بعد ذلك فرخص فى العرايا ومن استقرأ علم ذلك قطعا (قال واستدل بقوله تعالى أن تذبحوا بقرة وكانت معينة بدليل تعينها بسؤالهم مؤخرا وبدليل أنه لا يؤمر بمجدد وبدليل المطابقة لما ذبح وأجيب بمنع التعيين فلم يتأخر بيان بدليل بقرة وهو ظاهر وبدليل قول ابن عباس رضى الله عنهما لو ذبحوا بقرة ما لاجزأتهم وبدليل وما كادوا يفعلون واستدل بقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله فقال ابن الزبعرى فقد عبدت الملائكة والمسيح فنزل الذين سبقت لهم منا الحسنى وأجيب بأن ما لما لا يعقل ونزول ان الذين سبقت زيادة بيان لجهل المعترض مع كونه خبرا واستدل بأنه لو كان ممتنعا لكان لذاته أو لغيره بضرورة أو نظر وهما منتفيان وعورض لو كان جائزا الخ) أقول هذه دلائل للمذهب المختار ضعيفة وهى ثلاثة قد استدل بقوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة وجه الاستدلال ان البقرة المأمور بذبحها كانت بقرة معينة لا أى بقرة كانت كما هو الظاهر فقد أريد به خلاف الظاهر ثم تأخر البيان فانتهض دليلا وانما قلنا انها كانت معينة بدليل أنهم لما قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هى أولا وما لونها ثانيا عينها بسؤالهم فقال انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء فاقع لونها والضمير فى السؤال ضمير المأمور بها فكذا فى الجواب وبدليل أنهم لم يؤمروا بمجدد ولو كانت بقرة ما لكان الامر بالمعين أمرا بالمجدد لا بالاول وينفيه سياق الآية والاتفاق وبدليل أنه لما ذبح ذلك المعين طابق الامر لذبح المعين ويعلم قطعا أنه لو ذبح غيره لما كان مطابقا للامر فعلم أن المأمور بها معينة الجواب منع كونها بقرة معينة بل هى بقرة ما فلا تحتاج الى بيان فيتأخر بدليل يأمركم ان تذبحوا بقرة وهو ظاهر فى بقرة غير معينة فتحمل عليها وبدليل قول ابن عباس رضى الله عنهما وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا أى بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم وبدليل قوله وما كادوا يفعلون دل على أنهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا واستدل أيضا بقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم لما نزلت قال ابن الزبعرى أليس قد عبدت الملائكة والمسيح فنزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون فتأخر البيان الجواب أن ما لما لا يعقل نقل ان الرسول عليه السلام قال له ما اجهلك بلغة قومك ألم تعلم أن ما لما لا يعقل وأما نزول قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى فلم يكن بيانا لظهور خروج الملائكة والمسيح بل لزيادة توضيح وبيان احتيج اليه لجهل المعترض هذا مع انه خبر وانما النزاع به فى التكاليف التى يحتاج الى معرفتها للعمل بها ولذلك عقدنا المسئلة فى التأخير الى وقت الحاجة واستدل أيضا بانه لو كان تأخير البيان ممتنعا لكان ممتنعا لذاته أو لغيره ولو كان أحدهما لعرف بالضرورة أو بالنظر وكلاهما منتفيان أما الضرورة فبالضرورة ولانها لا تسمع دعواها فى محل الخلاف وأما النظر فلانه لو امتنع لامتنع لجهل مراد المتكلم من كلامه لعلمنا أنه لا يحصل بالبيان الا ارتفاع ذلك وانه لا يصلح مانعا كما فى النسخ الجواب المعارضة بالمثل اذ يقال لو كان جائزا لعرف ضرورة أو نظرا وكلاهما منتف فالضرورة للخلاف والنظر لانه لو جاز فلعدم المانع ولا جزم به غايته عدم الوجدان (قال المانع بيان الظاهر لو جاز لكان الى مدة معينة وهو تحكم ولم يقل به أو الى الأبد فيلزم المحذور وأجيب الى معينة عند الله وهو وقت التكليف

(قوله طابق الامر لذبح المعين) يعنى أنا قاطعون بان حصول الامتثال انما كان بذبحهم تلك البقرة المعينة لا من حيث انها بقرة ما وبهذا التقرير يندفع ما يقال ان المطلق ليس هو المأخوذ بشرط عدم التعيين حتى لا يطابق المعين بل لا بشرط التعيين (قوله الجواب منع كونها بقرة معينة) فان قيل لا توجيه لمنع الدعوى من غير قدح فى الدليل ولا للاستدلال على نفى ما منع قلنا المراد المنع بالمعنى اللغوى والاستدلالات معارضات وهو ظاهر فى بقرة غير معينة هذا هو الموافق لما قال فى المنتهى وهو ظاهر فى أى بقرة كانت لا ما قيل من أن كون بقرة نكرة غير معينة ظاهر (قوله وهو رئيس المفسرين) اشارة الى أن الاستدلال بقول ابن عباس ليس من حيث انه خبر واحد فى مقابلة الكتاب حتى يدفع بل من حيث انه تفسير للكتاب فلا يدفع (قوله دل على أنهم كانوا قادرين) علم أن الاشتغال بالسؤال كان تفننا وتعللا ومنع ذلك تعنت (قوله احتيج اليه لجهل المعترض) نفى لما توهمه الشارحون من أنه زيادة بيان لجهل المعترض هذا مع أنه خبر وانما النزاع فى التكاليف ليسقط به ماذهب اليه الشارحون من أن المراد أنه خبر واحد والمسئلة علمية لا يجوز اثباتها به واتفاق المفسرين على كونه سبب نزول الآية لا يخرجه عن كونه من باب الآحاد لما مر فى الاجماع من أن تلقى الامة لا تجتمع أمتى على الضلالة لا يخرجه عن الآحاد (قوله كما فى النسخ) فان المخاطب جاهل بانتهاء الحكم وعدم تكرره مع أنه تبين آخرا (قوله ولا جزم به) أى بعدم المانع عن تأخير البيان لان غايته عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود وان استدل بان الاصل عدم المانع كان ظنا لا جزما نعم يتجه أن يمنع استناد الجواز الى عدم المانع بل الى وجود الدليل كما مر ومع ذلك فتقرير هذا الاستدلال والمعارضة مما لم يحم حوله الشارحون

(قوله ويلزم المحذور) قال فى المنتهى هو المخالفة للمراد وماذكره الشارح ناظر الى ماذكره الآمدى وهو أنه يلزم بقاء المكلف أبدا عاملا بعموم أريد به الخصوص ونحوه وهو فى غاية التجهيل (قوله فلانه) أى المتكلم بالعام مخاطب على لفظ اسم الفاعل وحقيقة الخطاب توجيه الكلام الى المخاطب أى الى ذات من قصد خطابه لامن حيث هذا المفهوم ليلزم الدور (قوله وانه) أى التفهيم لناطق الخطاب متعذر لانه لم يبين بعد (قوله النقض بالنسخ) مشعر بان الشبهة انما هى من قبل من يجوز تأخير بيان النسخ عن وقت الخطاب اجمالا وتفصيلا (قوله كان عبد الجبار) لم يلاحظ الشارح المحقق فى هذا المقام كلام الآمدى ففسر مذهب الجبائى على خلاف ماهو المشهور عنه وظن أن للقاضى عبد الجبار مذهبا آخر والحق أن مذهبه مذهب الجبائى الا أن ماذكر فى هذا المقام كلامه خاصة يتضح جميع ذلك بايراد ملخص كلام الآمدى فى هذا المقام قال ذهب الجبائى وابنه والقاضى عبد الجبار الى جواز تأخير بيان النسخ دون غيره و يرد عليهم أنه لو امتنع تأخير البيان فاما لذاته وهو باطل واما لغيره وليس سوى جهل المكلف بالمراد اذ لايحصل من البيان الا العلم به فيلزم أن يمتنع تاخير بيان النسخ لما فيه من الجهل بمراد الكلام الدال على التكرير ثم قال واعترض القاضى عبد الجبار قائلا الفرق بين تأخير بيان النسخ وتأخير بيان المجمل هو أن الاول مما لايخل بالتمكن من الفعل فى وقته بخلاف تأخير بيان صفة العبادة فانه لايتأتى منه فعل العبادة فى وقتها للجهل بصفتها والفرق بين تأخير بيان تخصيص العموم وتأخير بيان النسخ من وجهين الاول ان الخطاب المطلق الذى أريد نسخه معلوم أن حكمه مرتفع لعلمنا بانقطاع التكليف ولا كذلك المخصوص الثانى أن تأخير بيان تخصيص العموم مع تجويز اخراج بعض لانه الاشخاص منه من غير تعيين يوجب الشك فى كل من المكلفين هل هو مراد أم لا بخلاف تأخير بيان النسخ ثم أجاب الآمدى عن الاول والثالث بما فى المتن وعن الثانى بان العلم بالارتفاع والانقطاع مما يعم التخصيص والنسخ ثم قال ومن السنة الخاصة بالمجمل أنه لافرق بين الخطاب بالمجمل والخطاب بلغة يضعها المخاطب مع نفسه من غير بيان وهذا ما بينه المحقق بطريق السؤال والجواب ونبه عليه المصنف بقوله ثم يبين مراده ثم أجاب عنه بما فى الكتاب ومعنى يطيع و يعصى بالعزم أى على الفعل والترك وقد سقط لفظة وتركه من بعض نسخ الشرح فيحتمل أن يكون المراد بفعله أعم من الاتيان بالمأمور به والكف عنه أو المراد انه بالعزم على فعله يطيع فى الواجب و يعصى فى المحرم وقد ظهر بما ذكرنا وجه ماوقع فى المتن أولا لفظ قالوا وثانيا لفظ قال وان ماذكره المحقق من قالوا أولا وقالوا ثانيا ليس على ماينبغى وأن ماذكره العلامة من أن المصنف لولم يوسط شبهة مانعى تاخير بيان المجمل بين قولى عبد الجبار لكان أحسن حسن

قالوا لو جاز لكان مفهما لانه مخاطب فيستلزمه وظاهره جهالة والباطن متعذر وأجيب بجريه فى النسخ لظهوره فى الدوام وبانه يفهم الظاهر مع تجويزه التخصيص عند الحاجة فلا جهالة ولا احالة) أقول هذه شبهة المخالفين فالمانعون من جواز تأخير البيان فى الظاهر قالوا أولا لو جاز ذلك فاما الى مدة معينة أو الى الأبد وكلاهما باطل أما الى مدة معينة فلأنه تحكم ولانه لم يقل به قائل وأما الى الأبد فلانه يلزم المحذور وهو الخطاب والتكليف به مع عدم الفهم الجواب نختار جوازه الى مدة معينة عند الله وهو الوقت الذى يعلم انه مكلف به فيه ولا تحكم ونحن نقول به قالوا ثانيا لو جاز تأخير البيان لكان المتكلم بالعام غير مبين قاصدا به التفهيم واللازم باطل أما الملازمة فلأنه مخاطب والخطاب يستلزم التفهيم لان حقيقته توجيه الكلام الى المخاطب لاجل التفهيم ولذلك لايصح خطاب الجماد وخطاب الزنجى بالعربى وأما بطلان اللازم فلانه لو قصد التفهيم فاما الظاهر وهو غير مراد فيكون فهمه جهالة لاتصح مقصودا للشارع واما الباطن وانه متعذر و يلزم القصد الى ماتمتنع حصوله وانه سفه الجواب أولا النقض بالنسخ لانه ظاهر فى الدوام مع انه غير مراد فيجىء فيه ماذكرتم بعينه وثانيا الحل وهو انه يقصد تفهيم الظاهر مع تجويز التخصيص عند الحاجة فلا يلزم جهالة اذ لم يعتقد عدم التخصيص لتجويزه ولا احالة اذ لم يرد منه فهم التخصيص تفصيلا (قال عبد الجبار تأخير بيان المجمل يخل بفعل العبادة فى وقتها للجهل بصفتها بخلاف النسخ وأجيب بأن وقتها وقت بيانها قالوا لو جاز تأخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل ثم بين مراده وأجيب بانه يفيد انه مخاطب بأحد مدلولاته فيطيع و يعصى بالعزم بخلاف الآخر وقال الجبائى تأخير بيان التخصيص يوجب الشك فى كل شخص بخلاف النسخ وأجيب بأن ذلك على البدل وفى النسخ يوجب الشك فى الجميع فكان اجدر) أقول كان عبد الجبار ومتابعوه ممن يقول بامتناع تأخير بيان المجمل والظاهر سوى النسخ وان لم يذكره فى أول المسئلة ولهم مقامان الاول منع تأخير بيان المجمل ولهم فيه وجهان قالوا أولا تأخير بيان المجمل يوجب الجهل بصفة العبادة والجهل بصفة الشىء يخل بفعله فى وقتها فامتنع بخلاف النسخ فانه لايخل بذلك فجاز الجواب ان وقت العبادة وقت بيان صفتها الا قبله فلا يخل بفعلها فى وقتها قالوا ثانيا لو جاز تأخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه لو امتنع لامتنع

(قوله فكان النسخ أجدر) أى أحق من التخصيص بان يمنع تاخيره فيكون منع التأخير فى التخصيص ويجوزه فى النسخ قولا باطلا وما وقع فى الشارح من قوله فيكون تجويزه فى التخصيص دون النسخ قولا باطلا قول باطل وجعل ضمير تجويزه للمنع تمادى فى الباطل (قوله وهو للفور) أى هذا الامر الذى هو بلغ للفور ولتظهر له فائدة وان لم يكن مطلق الامر للفور وأشار فى الجواب بقوله بانتفاء التجوز الى انا لا نمنع كون الامر للوجوب على ما فى شرح العلامة بل نمنع كون هذا الامر على حقيقته التى هى الوجوب ونمنع كونه للفور بما ذكرتم من الدليل لجواز أن لا يكون للفور ويفيد تأييد الفعل بالنقل وبهذا يظهر أن قوله لانه خلاف المختار ليس على ما ينبغى لان ذلك فى مطلق الامر (قوله وعدمه) أى عدم البيان وقوله للداخل مفعول ثان للاسماع والمراد به المكلف الذى شمله العام وضمير له للداخل وضمير فيه لجواز الاسماع وضمير اسماعه ووجوده للمخصص وضمير تاخيره لاسماعه (قوله وأنت تعلم) يعنى اذا بنى الكلام على منع تاخير البيان وجعل النزاع فيما بين المانعين منه لم يستقم هذا الاستدلال أصلا لانهم لا يقولون بجواز تأخير البيان مع عدمه فيجب أن يحمل كلام المصنف على أنه نزاع مع من يمنع تاخير البيان بمعنى نحن نقول بجواز اسماع العام دون المخصص ونثبت ذلك بانا أثبتنا على المانعين جواز تأخير اسماع المخصص مع عدمه فمع وجوده أولى لانه مما يمكن أن يسمع فى الجملة

لانه غير مفهم والمفروض ان عدم الافهام لا يصلح مانعا والا لم يجز الخطاب بالمجمل لا يقال المجمل له معنى فيبينه آخرا والمهمل لا معنى له فافترقا لانا نقول الكلام فيما وضعه من المهملات مع نفسه من غير اصطلاح مع المخاطب فخاطبه به مريدا به ما وضعه له ثم يبين مراده آخرا الجواب منع الملازمة والفرق بأن فى المجمل يعلم ان المراد أحد مدلولاته فيطيع ويعصى بالعزم على فعله وتركه اذا بين بخلاف المهمل فانه لا يفهم منه شئ الثانى منع تأخير بيان الظاهر سوى النسخ وفرض الكلام فى التخصيص فقال تأخير بيان التخصيص يوجب الشك فى كل واحد واحد من افراد العام هل هو مراد المتكلم أولا فلا يعلم منه تكليف أحد بعينه فينتفى التكليف الذى هو غرض الخطاب بخلاف النسخ فان الكل داخلون الى ان ينسخ الجواب ان ذلك التخصيص يوجب الشك فى كل واحد على البدل وفى النسخ يوجب الشك فى الجميع اذ يجوز فى كل زمان النسخ عن الجميع وعدم بقاء التكليف فكان النسخ أجدر بأن يمنع من التخصيص فيكون تجويزه فى التخصيص دون النسخ قولا باطلا قال ﴿مسئلة المختار على المنع جواز تأخيره صلى الله عليه وسلم تبليغ الحكم الى وقت الحاجة للقطع بانه لا يلزم منه محال ولعل فيه مصلحة قالوا بلغ ما أنزل اليك وأجيب بعد كونه للوجوب والفور انه للقرآن)

أقول اذا قلنا بجواز تأخير البيان بعد تبليغ الحكم الى المكلف مجملا فتأخير تبليغ الرسول عليه الصلاة والسلام الحكم الى وقت الحاجة اجدر بالجواز اذ لا يلزم منه شئ مما كان يلزم فى تأخير البيان من المفاسد وأما على تقدير منعنا التأخير البيان فقد اختلف فيه والمختار جوازه لنا القطع بانه لا يلزم منه محال لذاته ولو صرح به لم يمتنع ولعله أوجب عليه المصلحة فى التأخير قالوا قال الله تعالى بلغ ما أنزل اليك والامر للوجوب وهو للفور والا لم يفد فائدة جديدة لان وجوب التبليغ فى الجملة ضرورى يقضى به العقل الجواب بعد تسليم أن الامر للوجوب بانتفاء التجوز وأنه على الفور لانه خلاف المختار وما ذكرتموه ضعيف لجواز تقويه ما علم بالعقل بالنقل ان هذا الامر ظاهر فى تبليغ لفظ القرآن لا فى كل الاحكام قال ﴿مسئلة المختار على المنع جواز تأخير اسماع المخصص الموجود لنا أنه أقرب من تأخيره مع العدم وأيضا فان فاطمة رضى الله عنها سمعت يوصيكم الله فى أولادكم ولم تسمع نحن معاشر الانبياء وسمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين ولم يسمع الاكثر سنوا بهم سنة أهل الكتاب الا بعد حين)

أقول اذا جوزنا تأخير البيان وعدمه الى وقت الحاجة فجواز اسماع العام للداخل تحت العموم مع عدم اسماع المخصص له الى وقت الحاجة أجدر بالجواز لان عدم الاسماع أسهل من العدم وأما بناء على المنع من تأخير البيان فقد اختلف فيه والمختار جوازه لنا أن تأخير اسماعه مع وجوده أقرب من تأخيره مع عدمه وقد بينا جواز ذلك وأنت تعلم ان ذلك لا يستقيم على المنع فليحمل كلامه على أن النزاع انما هو المانع وقد أثبتنا معه الابعد فالاقرب أجدر ولنا أيضا ان ذلك لو لم يجز لم يقع وقد وقع فانه أن فاطمة رضى الله عنها سمعت قوله تعالى يوصيكم الله فى أولادكم وهو عام ولم تسمع مخصصه وهو قوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث الا بعد حين ومنه أن الصحابة سمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة وهو عام ولم يسمعوا مخصصه وهو قوله صلى الله عليه وسلم فى المجوس سنوا بهم سنة أهل الكتاب الا بعد حين قال ﴿مسئلة المختار على التجويز جواز بعض دون بعض لنا أن المشركين بين فيه الذمى ثم العبد ثم المرأة بتدريج وآية الميراث بين عليه الصلاة والسلام الكافر والقاتل بتدريج قالوا يوهم الوجوب فى الباقى وهو تخييل قلنا اذا جاز ايهام الجميع فبعضه أولى)

أقول اذا منعنا تأخير المخصص مثلا فلا يجوز ذكر بعض المخصصات دون بعض ضرورة وأما

اذا جوّزناه فهل يجوز ذلك أو يجب اذا ذكر بعض أن يذكر الجميع فيه خلاف والمختار الجواز لنا أن قوله تعالى اقتلوا المشركين بين فيه اخراج أهل الذمة ثم العبد ثم المرأة بالتدريج وكذا فى آية السرقة والميراث وغيرها قالوا تخصيص البعض يوهم وجوب الاستعمال فى الباقى وانه تخييل فيمتنع من الشارع الجواب لانسلم امتناعه منه وان العموم مع تأخير البيان يوهم وجوب الاستعمال فى جميع ما خرج وهذا يوهم وجوب استعماله فى بعضه واذا جاز ايهام الجميع فايهام البعض أولى بالجواز قال (مسئلة يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص اجماعا والاكثر يكفى بحيث يغلب انتفاؤه القاضى لابد من القطع بانتفائه وكذلك كل دليل مع معارضه لنا لو اشترط القطع لبطل العمل بالاكثر قالوا ما كثر البحث فيه تفيد العادة القطع والا فبحث المجتهد يفيده لانه لو اريد لاطلع عليه ومنعا واسند بانه قد يجد ما يرجع اليه) أقول نقل المصنف أن العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا ثم اختلفوا فى مبلغ البحث فقال الاكثر يكفى بحث يغلب على النفس ظن انتفاء المخصص وقال القاضى لا يكفى ذلك بل لابد من القطع بانتفائه وهذا الخلاف لا يختص بهذه المسئلة بل كل دليل مع معارضه كذلك لنا لو اشترط القطع لبطل العمل باكثر العمومات المعمول بها اتفاقا اذ القطع لاسبيل اليه والغاية عدم الوجدان قالوا ان كانت المسئلة مما كثر فيها البحث قطعا ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد يوجب القطع بانتفائه لانه لو أريد بالعام الخاص لاطلع عليه اذ الحكم مع عدم اطلاعه على المخصص هو العموم قطعا الجواب منع المقدمتين وهو العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد واسند بانه كثيرا ما يبحث أو يبحث فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر قال ﴿الظاهر والمؤوّل﴾ الظاهر الواضح وفى الاصطلاح ما دل دلالة ظنية اما بالوضع كالاسد أو بالعرف كالغائط والتأويل من آل يؤول أى رجع وفى الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وان أردت الصحيح زدت بدليل يصيره راجحا الغزالى احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من الظاهر ويرد أن الاحتمال ليس بتأويل بل شرط وعلى عكسه التأويل المقطوع به) أقول من أقسام المتن الظاهر والمؤوّل فالظاهر فى اللغة هو الواضح ومنه الظهر وفى الاصطلاح ما دل على معنى دلالة ظنية وعلى هذا فالنص وهو ما دل دلالة قطعية قسيم له وقد يفسر بانه ما دل دلالة واضحة فيكون قسما منه ثم دلالته الظنية اما بالوضع كالاسد للحيوان المفترس واما بعرف الاستعمال كالغائط للخارج المستقذر اذ غلب فيه بعد ان كان فى الاصل للمكان المطمئن من الارض والتأويل مشتق من آل يؤول اذا رجع تقول آل الامر الى كذا أى

(قوله نقل المصنف) يشير الى أن الصيرفى مخالف فلا اجماع لكن ذكر الشارح العلامة أن مراده أنه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يبين الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد صرح بذلك امام الحرمين ثم قال وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار فى عناد وقال الامام الغزالى لا خلاف فى أنه لا تجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص لان شرط دلالة العام انتفاء المخصص وكذا كل دليل يمكن أن يكون له معارض فهو انما يكون دليلا بشرط السلامة عن المعارضة فلابد من معرفة الشرط وبهذا يظهر أن معنى قوله وكذلك كل دليل مع معارضه أنه يمتنع العمل به قبل البحث عن المعارض وأنه يكفى غلبة الظن عندنا ويشترط القطع عند القاضى (قوله لاطلع عليه) أى لكان من المتكلم اطلاع للمخاطب على أنه أريد بالعام الخاص لان حكم العام مع عدم اطلاعه المخاطب على المخصص عموم قطعا بحيث لا يحتمل الخصوص اذ لا معنى للتخصيص سوى نصب دليل يفيد الاطلاع على قصر العام على البعض (قوله كثيرا ما يبحث) على لفظ المبنى للمفعول أى تكون المسئلة مما كثر فيها البحث أو يبحث على لفظ المبنى للفاعل أى المجتهد

(الظاهر والمؤوّل)

(قوله دلالة ظنية) يخرج النص لكون دلالته قطعية والمجمل والمؤوّل لكون دلالتهما متساوية ومرجوحة فظاهر كلام المصنف ان قوله اما بالوضع او بالعرف من تمام الحد احترازا عن المجاز وبه صرح الآمدى وكلام الشارح مشعر بانه تقسيم للدلالة بعد تمام الحد فيدخل المجاز وهذا أقرب (قوله وقد يفسر) أى الظاهر بما يدل دلالة واضحة فيكون النص قسما من الظاهر لان الدلالة الواضحة أعم من الظنية والقطعية وكذا المبين يكون أخص منه لان الدلالة الواضحة لا تقتضى سابقة احتياج الى البيان (قوله والتأويل) فان قيل من أقسام المتن الظاهر والمؤوّل فالمناسب تفسيرهما أو تفسير الظهور والتأويل قلنا المشهور بحسب الاستعمال هو الظاهر دون الظهور والتأويل دون المؤوّل ومراد الغزالى بالتأويل المؤوّل اليه أعنى المعنى الذى صرف اليه الظاهر كما فى قوله التأويل قد يكون قريبا فيترجح بأدنى مرجح وبالاحتمال المحتمل ومثل هذا شائع فى عبارة القوم وقيد بغلبة الظن لما تقرر عندهم من أن التأويل ظن بالمراد والتفسير قطع به وفى أصول الحنفية المؤوّل ما ترجح من بعض الوجوه المشتركة بغالب الرأى فيندفع

رجع

رجع اليه ومآل الامر مرجعه وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وهذا يتناول التأويل الصحيح والفاسد فان أردت تعريف التأويل الصحيح زدت في الحد بدليل يصيره راجحا لانه بلا دليل أومع دليل مرجوح أومساو فاسد وقال الغزالي التأويل احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر وهو ضعيف اذ يرد عليه ان الاحتمال ليس بتأويل انما التأويل هو الحمل عليه والاحتمال شرط له اذ لا يصح حمل اللفظ على مالا يحتمله ويرد على عكسه التأويل المقطوع به فانه تأويل ولا يصدق عليه الحد اذ لا يعضده دليل يصير به أغلب على الظن بل دليل يفيد القطع وهو ضد الظن قال (وقد يكون قريبا فيترجح بأدنى مرجح وقد يكون بعيدا فيحتاج الى الاقوى وقد يكون متعذرا فيرد فمن البعيد تأويل الحنفية قوله عليه الصلاة والسلام لابن غيلان وقد أسلم على عشر نسوة أمسك أربعا وفارق سائرهن أي ابتدئ النكاح أو أمسك الاوائل فانه يبعد أن يخاطب بمثله متجدد في الاسلام من غير بيان مع انه لم ينقل تجديد قط وأما تأويلهم قوله عليه الصلاة والسلام لفيروز الديلمي وقد أسلم على أختين أمسك أيتهما شئت فأبعد لقوله أيتهما ومنها قولهم في فاطعام ستين مسكينا أي اطعام طعام ستين مسكينا لان المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين كحاجة واحد في ستين يوما فجعل المعدوم مذكورا والمذكور معدوما مع امكان قصده لفضل الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم على الدعاء للمحسن ومنها قولهم في أربعين شاة شاة أي قيمة شاة بما تقدم وهو أبعد اذ يلزم أن لا تجب الشاة وكل معنى اذا استنبط من حكم أبطله باطل ومنها حمل أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل على الصغيرة والامة والمكاتبة وباطل أي يؤول اليه غالبا لاعتراض الولي لانها مالكة لبضعها فكان كبيع سلعة واعتراض الاولياء لدفع نقيصة ان كانت فأبطل ظهور قصد التعميم بتمهيد أصل مع ظهور أي مؤكدة بما وتكرر لفظ البطلان وحمله على نادر بعيد كاللغز مع امكان قصده لمنع استقلالها فيما يليق بمحاسن العادات ومنها حملهم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل على القضاء والنذر لما ثبت عندهم من صحة الصيام بنية من النهار فجعلوه كاللغز فان صح المانع من الظهور فليطلب أقرب تأويل ومنها حملهم ولذي القربى على الفقراء منهم لان المقصود سد الخلة ولا خلة مع الغنى فعطلوا لفظ العموم مع ظهور أن القرابة سبب الاستحقاق مع الغنى) أقول التأويل ثلاثة أقسام لانه قد يكون قريبا فيترجح اقربه بأدنى مرجح وقد يكون بعيدا فيحتاج لبعده الى المرجح الاقوى ولا يترجح بالمرجح الادنى وقد يكون متعذرا لا يحتمله اللفظ فلا يكون مقبولا بل يجب رده والحكم ببطلانه وقد عد من تأويلات الحنفية عدة وحكم ببعدها فمنها تأويل قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان وهو الصحيح وفي النسخ لابن غيلان وقد أسلم على عشر نسوة أمسك أربعا وفارق سائرهن قالوا مؤول اما بان أمسك أي ابتدئ النكاح وفارق سائرهن أي لا تنكحهن واما بان أمسك أربعا أي الاوائل منهن وفارق سائرهن أي الاواخر ولذلك يرون وجوب تجديد النكاح ان تزوجهن معا وامساك الاربع الاوائل ان تزوجهن مرتبا ويرى أنه يمسك في الصورتين أي أربع شاء بلا تجديد وجه بعده أن غيلان كان متجدد الاسلام لا يعرف شيأ من الاحكام حتى يخاطب بغير ظاهر اعتمادا على سبق علمه ولا شك أنه يبعد خطاب مثله بمثله هذا مع انه لم ينقل تجديد قط لا منه ولا من غيره أصلا مع كثرة اسلام الكفار المتزوجين ولو كان لنقل قطعا ومما يشبه ذلك تأويلهم قوله صلى الله عليه وسلم لفيروز الديلمي وقد أسلم على أختين أمسك أيتهما شئت وفارق الاخرى بمثل ما مر وهذا أبعد مما تقدم اذ فيه ما مر من وجهي البعد وهو تجدد اسلامه وعدم نقل التجديد ويختص بثالث وهو التصريح بقوله أيتهما شئت فدل على ان الترتيب غير معتبر ومنها تأويلهم قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا قالوا المراد اطعام طعام ستين مسكينا لان المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين شخصا كحاجة واحد في ستين يوما ولا فرق بينهما عقلا

الاعتراضان وأضعف منهما اعتراض الآمدي بانه لا يتناول ما يفيد أصل الظن دون غلبته (قوله وهو الصحيح) اذ ليس في أسامي الصحابة ابن غيلان وانما هو غيلان بن سلمة بن شرحبيل الثقفي أسلم يوم الطائف وعنده عشر نسوة كذا في الاستيعاب وغيره من الكتب المعتبرة (قوله لا منه ولا من غيره) نفي لما ذهب اليه الشارحون من أن المراد أنه لم ينقل أن غيلان جدد النكاح

وجه بعده انه جعل المعدوم وهو طعام ستين مذكورا بحسب الارادة والموجود وهو اطعام ستين مسكينا عدما بحسب الارادة مع امكان أن يكون المذكور هو المراد لانه يمكن أن يقصد اطعام الستين دون واحد في ستين يوما لفضل الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم على الدعاء للمحسن فيكون أقرب الى الاجابة ولعل فيهم مستجابا بخلاف الواحد ومنها تأويلهم قوله في أربعين شاة شاة قالوا المراد قيمة شاة لما تقدم أن المقصود دفع الحاجة والحاجة الى قيمة الشاة كالحاجة الى الشاة وهذا أبعد مما قبله لانه اذا وجب قيمة الشاة فلا يجب الشاة فيجب أن لا تكون مجزئة وأنها تجزئ اتفاقا وأيضا فيرجع المعنى المستنبط من الحكم وهو دفع الحاجة المستنبط من ايجاب الشاة على الحكم وهو وجوب الشاة بالابطال وكل معنى اذا استنبط من حكم أبطله فهو باطل لانه يوجب بطلان أصله المستلزم لبطلانه فيلزم من صحته اجتماع صحته وبطلانه وانه محال فينتفي صحته فيكون باطلا ومنها تأويلهم قوله صلى الله عليه وسلم أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل قالوا المراد بقوله أيما امرأة انما هي الصغيرة والامة والمكاتبة وبقوله فنكاحها باطل أنه يؤل الى البطلان غالبا لاعتراض الولي عليه وانما قلنا المراد ذلك لان المرأة غير من ذكرنا مالكة لبضعها ورضاها هو المعتبر فيصح كبيع سلعة تملكها فان قيل فكان ينبغي أن لا يجوز للولي الاعتراض كما في بيع السلعة قلنا اعتراض الاولياء ههنا لدفع نقيصة ان كانت فان الشهوة مع قصور النظر مظنة للوقوع فيها فاذا علم عدمها بعدم اعتراض الولي فقد حصل المقصود ولا يأتي مثله في السلعة ووجه بعده انه أبطل ظهور قصد النبي عليه الصلاة والسلام التعميم في كل امرأة بتمهيد أصل من الاصول فان واضعي القواعد اذا ذكروا حكما بلا تفصيل يفهم منه قصدهم العموم وجعل ذلك قاعدة كلية وان لم يكن اللفظ صريحا في العموم فكيف واللفظ صريح في العموم وهو أي وأيما من صيغ العموم سيما وهي مؤكدة بما فحمله على نادر وهي الصغيرة والامة والمكاتبة ثم حمل قوله باطل باطل باطل بتكرير لفظ البطلان ثلاث مرات تأكيدا يؤتى به نفيا لاحتمال السهو والتجوز على نادر أيضا وهو مصيره الى البطلان عند اعتراض الولي لنقيصة ان كانت لا شك أنه بعيد ينزل منزلة اللغز ولذلك لو قال السيد لعبده اكرم أيما امرأة لقيتها ثم قال أردت المكاتبة عد ملغزا هذا مع امكان قصد تعميمه ويكون الغرض منع استقلال المرأة عن نهوضها بنفسها عما لا يليق بمحاسن العادات

(قوله وتضافر قلوبهم) بالضاد المعجمة هو التعاون والظاء من غلط الناسخ (قوله على الحكم وبالابطال) متعلق بيرجع والبار زمن أبطله يرجع الى حكم والمستتر وباقي الضمائر الى معنى وضمير أنه الى الاجماع والغرض من هذا التطويل جعل قوله وكل معنى الخ وجها آخر في البعد لا كما زعم الشارحون أنه من تتمة الاول بمعنى ان كل فرع اذا استنبط من أصل أبطل ذلك الفرع ذلك الاصل فهو باطل وذلك لان مجرد مخالفة الاجماع مستقل بابطال التأويل لكن لا يخفى أن عدم وجوب الشاة لا يستلزم عدم اجزائها ليلزم مخالفة الاجماع وان الحكم على تقدير هذا التأويل ليس وجوب الشاة بل قيمتها والعلة المستنبطة انما تبطل وجوب الشاة نعم لو قيل انها تبطل وجوب القيمة الذي هو حكمها بناء على اجزاء الشاة واندفاع الشاة بها أيضا لكان شيأ لكن كلام الحنفية أن الواجب هو الشاة صورة أو معنى وان التعليل بدفع الحاجة والمجاز (١٧٠) وعدر زق الفقراء انما هو لابطال قيد الشاة وتغيير وصف المنصوص أعني الشاة صورة ومعنى وذلك ثابت بضرورة النص أعني قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها على ما بين في موضعه (قوله قالوا المراد بقوله ايما امرأة) ظاهر سوق كلام الشارح خصوصا قوله فحمله على نادر ثم حمل قوله الخ مشعر بانهم محتاجون الى التأويل في الموضعين حتى ان نكاح الصغيرة نفسها ليس بباطل بل يؤل الى البطلان وليس كذلك بل المراد أنهم يؤولون ايما امرأة بالصغيرة والامة والمكاتبة والمجنونة ليكون باطل على حقيقته أو يؤولون الباطل بما يؤل الى البطلان ليكون أيما امرأة على عمومه ثم ان اعتراض الولي في نكاح الحرة المكلفة نفسها انما يكون في غير الكفء والغبن الفاحش في المهر وهو المعنى بالنقيصة ولا يخفى أنه ليس بغالب فقوله يؤل الى البطلان غالبا ليس على ما ينبغي واعلم أنه اذا حمل الباطل على ما يؤل اليه وجب تخصيص ايما امرأة بغير الصغيرة والامة ونحوهما مما يبطل نكاحها حقيقة لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز (قوله قصد النبي عليه السلام التعميم الخ) يعني لما وقع في بعض الشروح أن قوله تمهيد أصل متعلق بظهور على معنى أنه أبطل ظهور قصد العموم بسبب تمهيد أصل هو وضع الالفاظ العامة (قوله وأيما من صيغ العموم) الظاهر وأنها فحمله مبتدأ خبره لا شك أنه بعيد وفيه اشارة الى أن قول المصنف فحمله على نادر اشارة الى التأويلين جميعا وأنه مبتدأ خبره قوله بعيد وكاللغز حال أو خبر بعد خبر وفي بعض الشروح أنه على لفظ الفعل عطفا على أبطل وبعيد وكاللغز صفتان لنادر أي حمل التأويل أو القائل به الحديث على نادر بعيد بمنزلة اللغز لخفائه وبعده عن الفهم (قوله عن نهوضها) متعلق باستقلال ولا يخفى ما فيه من النبوة اذ لا يقال منعت استقلال الرجل عن فعل كذا بل منعته عن الاستقلال به أو منعت استقلاله به وكانه وقع في نسخة الشارح فيما لا يليق وفي جميع النسخ فيما يليق أي في الامر الذي يليق بمحاسن العادات منع الاستقلال فيه

(قوله لبيان المصرف) حتى يجوز الصرف الى صنف واحد لا للاستحقاق حتى يجب الصرف الى جميع الاصناف فعده بعض العلماء
كامام الحرمين وغيره من التأويلات البعيدة لان الآية ظاهرة في استحقاق جميع الاصناف ووجوب الاستيعاب حيث أضاف
الصدقات اليهم بلام الملك وعطف البعض بلام التشريك وقال الامام الغزالي وليس كذلك لان قوله انما الصدقات عطف على قوله
ومنهم من يلمزك الى قوله راغبون أي منضم اليه متعلق به بمعنى أن طمعهم في الزكاة مع خلوهم عن شرط الاستحقاق باطل ثم عد شرط
الاستحقاق ليبين من يجوز صرف الزكاة اليه فهذا محتمل فان منعه الشافعي

العادات نهوضها بنفسها ولا شك ان نكاح نفسها من هذا القبيل يشهد به العرف ولا يمكن انكاره
ومنها تأويلهم قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل قالوا هو محمول على قضاء
الصوم ونذره وانما حملوه عليه لما ثبت عندهم من صحة الصيام بنية من النهار ووجه بعده انهم حملوه
على النادر فصار أيضا كاللغز فان صح المانع من الحمل على الظاهر وهو ما زعموه دليلا على صحة الصيام
بنية من النهار فينبغي أن يطلب له أقرب تأويل مثل نفي الفضيلة ومنها تأويلهم قوله تعالى ولذي
القربى فحملوه على الفقراء منهم لان المقصود منه سد الخلة ولا خلة مع الغنى ووجه بعده انهم عطلوا
لفظ العموم مع ظهور أن القرابة ولو مع الغنى سبب مناسب للاستحقاق قال (وعد بعضهم حمل مالك
انما الصدقات للفقراء الى آخرها على بيان المصرف من ذلك وليس منه لان سياق الآية قبلها من الرد
على لمزهم في المعطين ورضاهم في اعطائهم وسخطهم في منعهم يدل عليه) أقول حمل مالك قوله تعالى
انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية على انه لبيان المصرف لا للاستحقاق فعده بعض العلماء من
ذلك أي من التأويلات البعيدة لكون اللام ظاهرا في الملكية فقال المصنف ليس منه لان سياق
الآية قبلها وهو الرد على لمزهم وطعنهم في المعطين ورضاهم عنهم اذا أعطوهم وسخطهم عليهم اذا منعوهم
اقتضى بيان المصرف لئلا يتوهم في المعطين انهم مختارون في الاعطاء والمنع فيندفع اللمز فدل أن ذلك
هو المراد وقد يقال ان ذلك يحصل ببيان الاستحقاق أيضا فلا يصلح صارفا عن الظاهر قال ﴿المنطوق
والمفهوم﴾ * الدلالة منطوق وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بخلافه أي لا في محل النطق)
أقول ومن أقسام المتن المنطوق والمفهوم وذلك ان اللفظ اذا اعتبر بحسب دلالته فقد تكون دلالته
بالمنطوق وبالمفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق أي يكون حكما للمذكور وحالا من أحواله
سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به أولا والمفهوم بخلافه وهو ما دل لا في محل النطق بان يكون حكما لغير المذكور
وحالا من أحواله وما ههنا مصدرية لتصلح قسما للدلالة قال (والاول صريح وهو ما وضع اللفظ له وغير
الصريح بخلافه وهو ما يلزم عنه فان قصد وتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه فدلالة
اقتضاء مثل رفع عن أمتي الخطأ والنسيان واسئل القرية وأعتق عبدك عني على ألف لاستدعائه تقدير
الملك لتوقف العتق عليه وان لم يتوقف واقترن بحكم لو لم يكن لتعليله كان بعيدا فتنبيه وايماء كما سيأتي وان
لم يقصد فدلالة اشارة مثل النساء ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان دينهن قال عليه الصلاة والسلام
تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي فليس المقصود بيان أكثر الحيض وأقل الطهر ولكنه لزم من ان
المبالغة في نقصان دينهن تقتضي ذكر ذلك وكذلك وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع وفصاله في عامين
وكذلك أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم يلزم منه جواز الاصباح جنبا ومثله فالآن
باشروهن الى حتى يتبين لكم) أقول المنطوق ينقسم الى صريح وغير صريح فالصريح ما وضع اللفظ

فالقصور في دليل التأويل لا لانتفاء الاحتمال وقال الآمدي ان سلمنا أنه لبيان المصرف فلا نسلم أنه لا مقصود سواه فليكن الاستحقاق بصفة التشريك أيضا مقصودا عملا بظاهر اللفظ

﴿المنطوق والمفهوم﴾

(قوله وما ههنا مصدرية) هذا وان كان مصححا لكون المنطوق والمفهوم من أقسام الدلالة لكنه يحوج الى تكلف عظيم في تصحيح عبارات القوم لكونها صريحة في كونهما من أقسام المدلول كما قال الآمدي المنطوق ما فهم من اللفظ قطعا في محل النطق والمفهوم ما فهم من اللفظ في غير محل النطق فعلى ما ذكره الشارح المنطوق أن يدل اللفظ على معنى في محل النطق واسم كان في قوله أي يكون ضمير ذلك المعنى والمفهوم أن يدل اللفظ على معنى لا في محل النطق بان يكون ذلك المعنى حكما لغير المذكور

والمنطوق الصريح ما وضع اللفظ له أي دلالة اللفظ على ما وضع له بالاستقلال أو بمشاركة الغير فيشمل المطابقة والتضمن وغير الصريح
دلالة اللفظ على ما لم يوضع له وقوله سواء ذكر ذلك الحكم أولا ليعم الصريح وغير الصريح فان الحكم فيه وان لم يذكر ولم ينطق به لكنه من
أحوال المذكور وأحكامه على ما سيجيء من الامثلة فدلالة لا تقل لهما أف على تحريم التأفيف منطوق صريح وعلى تحريم الضرب
مفهوم ودلالة تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي على أن أكثر الحيض وأقل الطهر خمسة عشر يوما منطوق غير صريح والفرق بين
المفهوم وغير الصريح من المنطوق محل نظر

له فيدل عليه بالمطابقة أو بالتضمن وغير الصريح بخلافه وهو ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم مما وضع له فيدل عليه بالالتزام وغير الصريح ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة لانه اما أن يكون مقصود المتكلم أو لا فان كان مقصود المتكلم فذلك بحكم الاستقراء قسمان أحدهما أن يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه وتسمى دلالة اقتضاء اما الصدق فنحو رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ولو لم يقدر المؤاخذة ونحوها لكان كذبا لانهما لم يرفعا وأما الصحة العقلية فنحو واسئل القرية اذ لو لم يقدر أهل القرية لم يصح عقلا لان سؤال القرية لا يصح عقلا وأما الصحة الشرعية فنحو قول القائل أعتق عبدك عني على ألف لانه يستدعي تقدير الملك أي مملكا لي على ألف لان العتق بدون الملك لا يصح شرعا وثانيهما أن يقترن بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا فيفهم منه التعليل ويدل عليه وان لم يصرح به ويسمى تنبيها وايماء وسيأتي في باب القياس باقسام مفصلة وان لم يكن مقصود المتكلم سمي دلالة اشارة وضرب لها أمثلة فمنها قوله عليه الصلاة والسلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين فقيل وما نقصان دينهن قال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي أي نصف دهرها فدل على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا أقل الطهر ولا شك ان بيان ذلك غير مقصود لكن يلزم من حيث انه قصد به المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة تقتضي ذكر أكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك الصلاة وهو زمان الحيض أكثر من ذلك أو زمان الصلاة وهو زمان الطهر أقل من ذلك لذكره ومنها قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين علم منهما ان أقل مدة الحمل ستة أشهر ولا شك انه ليس مقصودا في الآيتين بل المقصود في الاولى بيان حق الوالدة وما تقاسيه من التعب في الحمل والفصال وفي الثانية بيان أكثر مدة الفصال ولكن يلزم منه ذلك كما ترى ومنها قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الآية فان قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر يعلم منه جواز الاصباح جنبا وعدم افساده للصوم ولا شك انه لم يقصد في الآية ولكن لزم من استغراق الليل بالرفث والمباشرة انه الى التطهير يكون جنبا في جزء من النهار قطعا قال (ثم المفهوم مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فالاول أن يكون المسكوت موافقا في الحكم ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب كتحريم الضرب من قوله تعالى فلا تقل لهما أف وكالجزاء بما فوق المثقال من قوله فمن يعمل مثقال ذرة وكتأدية ما دون القنطار من قوله يؤده اليك وعدم الأجر من لا يؤده اليك وهو تنبيه بالادنى فلذلك كان في غيره أولى ويعرف بمعرفة المعنى وهو أشد مناسبة في المسكوت) أقول ما ذكرناه أقسام المنطوق وأما المفهوم فينقسم الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة لان حكم غير المذكور اما موافق لحكم المذكور نفيا واثباتا أولا الاول مفهوم الموافقة وهو أن يكون المسكوت عنه وهو الذي سماه غير محل النطق موافقا في الحكم للمذكور وهو ما سماه محل النطق وهذا يسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب وضرب له امثلة منها قوله تعالى فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما فعلم من حال التأفيف وهو محل النطق حال الضرب وهو غير محل النطق مع الاتفاق وهو اثبات الحرمة فيهما ومنها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره المذكور مثقال الذرة والمسكوت عنه ما فوقه والحكم يتحد وهو الجزاء بهما اذ الرؤية كناية عنه ومنها قوله تعالى ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك فعلم منه تأدية ما دون القنطار وقوله ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك فعلم منه عدم

(قوله بحكم الاستقراء) دفع لما ذكره العلامة من أن المصنف لما زاد على عدم التوقف قيد الاقتران الذي لم يذكره الآمدي ولا المنتهى بطل الانحصار بخروج ما لا يتوقف عليه ولا يقترن بحكم كذلك من الاقسام (قوله وثانيهما أن يقترن) أي الملفوظ الذي هو مقصود المتكلم بحكم أي وصف لو لم يكن ذلك الحكم أي الوصف لتعليل ذلك المقصود لكان اقترانه به بعيدا مثل قصة الاعرابي فانه اقترن الامر بالاعتاق بالوقاع الذي لو لم يكن هو علة لوجوب الاعتاق لكان بعيدا وسيصرح المصنف بهذا المعنى في باب القياس والشارح بتفسير الحكم بالوصف وقد يتوهم من ظاهر العبارة أن المراد بالحكم هو الاعتاق وبالمقترن الوقاع والمقصود أن المقترن علة للحكم وفساده ظاهر على المتأمل (قوله يعلم منه جواز الاصباح جنبا) كلام المتن أن في قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث اشارة الى جواز الاصباح جنبا لان الليلة اسم للمجموع فيجوز الجماع في آخر جزء منها ويلزم الاصباح جنبا وكذا في قوله فالآن باشروهن الى قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض لان حل المباشرة الى الفجر يقتضي ذلك وكلام الشارح قاصر عن هذا التقرير لكن قوله من استغراق الليل بالرفث والمباشرة لا يخلو عن اشارة الى الاشارتين فليتأمل (قوله لحن الخطاب) أي معناه قال الله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول واللحن قد يطلق على اللغة وعلى الفطنة وعلى الخروج عن الصواب

تادية

(قوله وهو تنبيه بالادنى) المذكور فى الاصل انه تنبيه بالادنى على الاعلى أو بالاعلى على الادنى فالاول كالتنبيه بالتأفيف والذرة والدينار على مافوقها والثانى كالتنبيه بالقنطار على مادونه وذكر العلامة أنه

تأدية مافوق الدينار وقوله وهو تنبيه بالادنى أى مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى فلذلك كان الحكم فى غير المذكور أولى منه فى المذكور فالجزاء أكثر من المثقال أشد مناسبة منه بالمثقال والتأدية بالدينار انسب منه بالقنطار وعدم التأدية بالقنطار انسب منه بالدينار ولا يمكن معرفة ذلك أعنى كون الحكم أشد مناسبة للحكم فى المسكوت عنه منه فى المذكور الا باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم كالاكرام فى منع التأفيف وعدم تضييع الاحسان والاساءة فى الجزاء والامانة فى أداء القنطار وعدمها فى عدم أداء الدينار وقوله تنبيه بالادنى أى بالادنى وهو الاقل مناسبة على الاعلى وهو الاكثر مناسبة وفى المنتهى بالادنى على الاعلى أو بالاعلى على الادنى ولا يخفى تقريره قال (ومن ثمة قال قوم هو قياس جلى لنا القطع بذلك لغة قبل شرع القياس وأيضا فاصل هذا قد يندرج فى الفرع مثل لا تعطه ذرة فانها مندرجة فى الذرتين قالوا لولا المعنى لما حكم وأجيب بانه شرطه لغة ومن ثمة قال به النافى للقياس) أقول ومن أجل ان التعدية باعتبار معنى مناسب قال قوم انه قياس جلى وانه غير سديد لنا انا قاطعون بافادة هذه الصيغ لهذه المعانى قبل شرع القياس وان من أراد المبالغة قال لا تعطه ذرة وفهم المنع عما فوقها قطعا مع قطع النظر عن الشرع فلا يكون قياسا شرعيا ولنا أيضا أن الاصل فى القياس لا يكون مندرجا فى الفرع اجماعا وههنا قد يكون مندرجا مثل لا تعطه ذرة ويدل على عدم اعطاء الاكثر والذرة داخلة فى الاكثر وفى المقدمة الاولى مناقشة قالوا لو قطع النظر عن المعنى المشترك المناسب الموجب للحكم وعن كونه آكد فى الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك الجواب انه شرط لتناوله لغة لا انه يثبت به الحكم حتى يكون قياسا ولذلك ان كل من لا يقول بحجية القياس فهو قائل به ولو كان قياسا لما قال النافى للقياس به وقد يقال ان الجلى لم ينكر قال (وقد يكون قطعيا كالامثلة وظنيا كقول الشافعى فى كفارة العمد واليمين الغموس) أقول مفهوم الموافقة قد يكون قطعيا وهو اذا كان التعليل بالمعنى وكونه أشد مناسبة للفرع قطعيين كالامثلة المذكورة وقد يكون ظنيا كما اذا كان أحدهما ظنيا كقول الشافعى اذا كان القتل الخطأ يوجب الكفارة فالعمد أولى واذا كان اليمين غير الغموس يوجب الكفارة فالغموس أولى وانما قلنا انه ظنى لجواز أن لا يكون المعنى ثمة الزجر الذى هو أشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك والتلافى للضرة وربما لا يقبلها العمد والغموس لعظمهما قال (مفهوم المخالفة ان يكون المسكوت عنه مخالفا ويسمى دليل الخطاب وهو أقسام مفهوم الصفة ومفهوم الشرط مثل وان كن أولات حمل والغاية مثل حتى تنكح والعدد الخاص مثل ثمانين جلدة وشرطه ان لا تظهر أولوية ولا مساواة فى المسكوت عنه فيكون موافقة ولا خرج مخرج الاغلب مثل اللاتى فى حجوركم فان خفتم أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها ولا سؤال ولا حادثة ولا تقدير جهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر) أقول الثانى من قسمى المفهوم مفهوم المخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور فى الحكم اثباتا ونفيا ويسمى دليل الخطاب وهو أقسام الاول مفهوم الصفة مثل فى الغنم السائمة زكاة يفهم منه ان ليس فى المعلوفة زكاة الثانى مفهوم الشرط مثل وان كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن يفهم انهن ان لم يكن أولات حمل فأحلهن بخلافه الثالث مفهوم الغاية مثل فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره مفهومه انها اذا نكحت زوجا غيره تحل الرابع مفهوم العدد الخاص مثل فاجلدوهم ثمانين جلدة فيفهم ان الزائد على الثمانين غير

انما لم يذكر فى المتن التنبيه بالاعلى على الادنى اعتمادا على فهم المتعلم والشارح المحقق جعل التنبيه بالادنى شاملا لجميع الصور على ماهو دأبه فى التدقيق وحاصله أنه جعل الادنى عبارة عن الاقل مناسبة لترتب الحكم عليه والاعلى عن الاكثر مناسبة له فالتأفيف أقل مناسبة بالتحريم من الضرب والذرة أقل مناسبة بالجزاء مما فوقها والقنطار أقل مناسبة بالتأدية مما دونه والدينار أقل مناسبة بعدم التأدية مما فوقه ولكون الاعلى المسكوت عنه أشد مناسبة كان الحكم فيه أولى من المذكور ولهذا احتيج الى معرفة الحكم وكونه فى المسكوت عنه أشد مناسبة ومبنى هذا الكلام على أنه لا عبرة فى مفهوم الموافقة بالمساواة (قوله قبل شرع القياس) اشارة الى أن المراد أنه ليس من القياس الذى جعله الشارع حجة والا فلا نزاع فى أنه الحاق للفرع بالاصل لجامع الا أن ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعى (قوله مناقشة) اذ لا اجماع على امتناع قياس الكل على الجزء (قوله ان الجلى لم ينكر) يعنى لا نافى للقياس الجلى الذى يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يصح أن يقال انه قائل هذا المفهوم دون القياس ويجعل هذا حجة على أنه ليس بقياس والحق أن النزاع لفظى

(قوله ومنه) أي من مفهوم المخالفة مفهوم الاستثناء يعني أنه وان اقتصر في هذا المقام على الاربعة لكثرتها وشهرتها لكن له أقسام أخر سنذكرها والمراد بالحصر ما يكون بطريق تقديم الوصف على الموصوف الخاص وجعله مبتدأ والموصوف خبرا فلا يشمل الاستثناء وانما ونحو ذلك ولا يخفى أن في مثل لا اله الا الله المفهوم هو أن الله اله ونفي الهية الغير منطوق وفي انما الاعمال بالنيات والعالم زيد المفهوم نفي أي لا عمل بدون النية ولا عالم غير زيد وأما بعض ما ذكره الآمدي كالتخصيص بالاوصاف التي تطرأ وتزول بالذكر وكمفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام فراجع الى مفهوم الصفة اذ المراد بها ما هو أعم من النعت النحوي ومما يجب التنبه له أن المراد بتخصيص الوصف ما يفيد بعض الشيوع وقصر العام على البعض لا مجرد ذكر صفة لموصوف فلا يرد ما يكون لمدح أو ذم أو تأكيد أو نحو ذلك على ما توهمه صاحب التنقيح (قوله فكان مفهوم موافقة) ظاهر في أنه لا يشترط في مفهوم الموافقة الاولوية بل تكفي المساواة وقد سبق خلاف ذلك وما ذكره العلامة من أن المراد أنه يكون مفهوم موافقة على تقدير الاولوية وأما على تقدير المساواة فلا مفهوم موافقة ولا مخالفة فبعيد من اللفظ (قوله بغير اذن وليها) هو في المعنى صفة للنكاح أي نكاحا غير مقترن باذن الولي أو للمرأة أي امرأة غير مأذونة من جهة الولي وبالجملة ذكر الامام في البرهان أن جميع جهات التخصيص راجعة الى الصفة فان المحدود والمعدود

واجب فهذا ما ذكره ومنه مفهوم الاستثناء مثل لا اله الا الله ومفهوم انما مثل انما الاعمال بالنيات ومفهوم الحصر مثل العالم زيد ثم ذكر ان شرط مفهوم المخالفة بأقسامه أمور الاول ان لا تظهر أولوية المسكوت عنه بالحكم أو مساواته فيه والا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه فكان مفهوم موافقة لا مخالفة الثاني أن لا يكون قد خرج مخرج الاغلب المعتاد مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب في الحجور ومن شأنه ذلك فقيده لذلك لا لأن حكم اللاتي لسن في الحجور بخلافه ومثل قوله تعالى فان خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وذلك ان الخلع غالبا انما يكون عند خوف أن لا يقوم كل من الزوجين بما أمر الله فلا يفهم منه ان عند عدم الخوف لا يجوز الخلع ومثل قوله صلى الله عليه وسلم انما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان الغالب أن المرأة انما تباشر نكاح نفسها عند منع الولي فلا يفهم منه انها اذا نكحت نفسها باذن وليها لم يكن باطلا الثالث ان لا يكون لسؤال سائل عن المذكور ولا لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسأل هل في الغنم السائمة زكاة فيقول في الغنم السائمة زكاة أو يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة الرابع أن لا يكون هناك تقدير جهالة بحكم المسكوت عنه والا فربما ترك التعرض له لعدم العلم بحاله ولا يكون خوف يمنع عن ذكر حال المسكوت عنه أو غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر فان وجه الدلالة فيه أن للصفة فائدة وغير التخصيص بالحكم منتف فيدل عليه فاذا ظهرت فائدة أخرى بطل وجه دلالته عليه قال ❊ وأما مفهوم الصفة فقال به الشافعي وأحمد والاشعري والامام وكثيرون ونفاه أبو حنيفة والقاضي والغزالي والمعتزلة البصري ان كان للبيان كالسائمة أو للتعليم كالتخالف أو كان ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين والا فلا المثبتون قال أبو عبيد في لي الواجد يحل عقوبته وعرضه يدل على ان لي من ليس بواجد لا يحل عقوبته وفي مطل الغني ظلم مثله وقيل له في قوله عليه الصلاة والسلام خير له من ان يمتلئ شعرا المراد الهجاء أو هجاء الرسول صلى الله عليه وسلم فقال لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليله كذلك فالزم من تقدير الصفة المفهوم وقال به الشافعي رحمه الله وهما عالمان بلغة العرب فالظاهر فهمهما ذلك لغة قالوا بنيا على اجتهادهما وأجيب بان اللغة تثبت بقول الائمة من أهل اللغة ولا يقدح فيها التجويز وعورض بمذهب الاخفش وأجيب بانه لم يثبت كذلك ولو سلم فما ذكرناه أرجح ولو سلم فالمثبت أولى وأيضا لو لم يدل على المخالفة لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فائدة وتخصيص آحاد البلغاء بغير فائدة ممتنع فالشارع أجدر اعترض لا يثبت الوضع بما فيه من الفائدة وأجيب بانه يعلم بالاستقراء اذا لم تكن للفظ فائدة سوى واحدة تعينت وأيضا ثبتت دلالة التنبيه بالاستبعاد اتفاقا فهذا أولى واعترض بمفهوم اللقب وأجيب بانه لو اسقط لاختل الكلام فلا مقتضى للمفهوم فيه واعترض بأن فائدته تقوية الدلالة حتى لا يتوهم

موصوفان بعددهما أو حدهما والمخصص بالكون في زمان ومكان موصوف بالاستقرار فيهما

(قوله تقدير جهالة) الظاهر ما ذهب اليه المحقق من اعتبار الجهالة أو الخوف في المتكلم اذ لا اختصاص للمفهوم بكلام الشارع حتى يمنع ذلك فيه الا أن زيادة لفظة تقدير ربما تشعر بما ذهب اليه جمهور الشارحين من اعتباره في جانب المخاطب بأن يكون الحكم في المسكوت معلوما له وفي المذكور مجهولا فيحتاج الى البيان ولم يتعرض العلامة للخوف سوى أن قال فيه نظر وتكلف بعضهم بأن المراد دفع خوف كما اذا قيل للخائف عن ترك الصلاة المفروضة في أول الوقت يجوز ترك الصلاة المفروضة في أول الوقت

لايتوهم تخصيص وأجيب بأن ذلك فرع العموم ولا قائل به وان سلم فى بعضها اخرج فان الفرض انه لاشئ يقتضى تخصيصه سوى المخالفة واعترض بأن فائدته ثواب الاجتهاد بالقياس فيه وأجيب بانه بتقدير المساواة يخرج والا اندرج) أقول قد عرفت أقسام المفهوم جملة وهذا تفصيلها؛ أما مفهوم الصفة فقال به الشافعى وأحمد والاشعرى وكثير من العلماء ونفاه أبو حنيفة والقاضى والغزالى والمعتزلة وقال به أبو عبد الله البصرى فى ثلاث صور دون ماعداها احداها أن يكون ذكره للبيان كما قال خذ من غنمهم صدقة ثم بينه بقوله الغنم السائمة فيها زكاة وثانيها أن يكون للتعليم وتمهيد القاعدة كخبر التخالف وهو قوله ان تخالف المتبايعان فى القدر أو فى الصفة فليتحالفا وليترادّا وثالثها أن يكون ماعدا الصفة داخلا فيما له الصفة مثل أن يقول احكم بشاهدين والشاهد الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به. لنا ان اباعبيد لما سمع قوله عليه السلام لى الواجد يحل عقوبته وعرضه أى مطل الغنى يحل حبسه ومطالبته قال هذا يدل على ان لى غير الواجد لايحل عقوبته وعرضه ولما سمع قوله مطل الغنى ظلم قال يدل على ان مطل غير الغنى ليس بظلم وقيل له فى قوله عليه الصلاة والسلام لأن يمتلئ بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلئ شعرا المراد بالشعر ههنا الهجاء مطلقا أو هجاء الرسول خاصة فمعه فقال لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليله وكثيره سواء فيه فجعل الامتلاء من الشعر فى قوة الشعر الكثير يوجب ذلك ففهم منه ان غير الكثير ليس كذلك فاحتج به فقد ألزم من تقدير الصفة المفهوم فكيف من التصريح بها هذا وقد قال الشافعى بمفهوم الصفة وهما عالمان بلغة العرب فالظاهر فهمهما ذلك لغة ولو لم يفده لغة لما فهم منه فظهر افادته لغة وهو المطلوب واعترض عليه بانا لانسلم فهمهما ذلك لغة لجواز ان بنيا على اجتهادهما الجواب ان أكثر اللغة انما يثبت بقول الائمة رضى الله عنهم أجمعين معناه كذا وهذا التجويز قائم فيه وانه لايقدح فى افادته الظن ولو كان قادحا لما ثبت مفهوم شئ من اللغات واعترض عليه أيضا بالمعارضة بمذهب الاخفش فانه نفاه مع كونه عالما بالعربية فدل انه ليس من مفهوم اللغة الجواب انه لم يثبت نفى الاخفش له كما ثبت اثبات أبى عبيد والشافعى له فان أباعبيد قد كرر ذلك فى مواضع كما علمت فصار القدر المشترك مستفيضا والشافعى روى عنه أصحاب مذهبه مع كثرتهم والمخالفون له ولا كذلك الاخفش ولو سلم فمن ذكرناه وهو أبو عبيد والشافعى ارجح من الاخفش لانهما اثنان أعظم منه فى العلم والشهرة ولو سلم فهما يشهدان بالاثبات وهو يشهد بالنفى والمثبت أولى بالقبول من النافى لانه انما ينفى لعدم الوجدان وانه لايدل على عدم الوجود الا ظنا والمثبت يثبت للوجدان وانه يدل على الوجود قطعا ولنا أيضا لو لم يدل على أن المراد مخالفة المسكوت عنه للمذكور فى الحكم لما كان لتخصيص المذكور بالذكر فائدة اذ الفرض عدم فائدة غيره واللازم باطل لانه لايستقيم أن يثبت تخصيص آحاد البلغاء بغير فائدة فكلام الله ورسوله اجدر واعترض بانه اثبات لوضع التخصيص لنفى الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة وانه باطل لانه لايثبت الوضع بما فيه من الفائدة وانما يثبت بالنقل الجواب لانسلم انه اثبات الوضع بالفائدة بل يثبت بطريق الاستقراء عنهم ان كل ماظن ان لا فائدة للفظ سواه تعينت لان تكون مرادة وهذه كذلك فاندرج فى القاعدة الكلية الاستقرائية فكان اثباته بالاستقراء لا بالفائدة وانه يفيد الظهور فيه فيكتفى به

(قوله ان تخالف المتبايعان) كانه نقل بالمعنى والا فلا يوجد بهذه العبارة فى الكتب المعتبرة ومع ذلك فهو من قبيل مفهوم الشرط وكأن البصرى لايفرق بينهما أو يجعله فى معنى المتبايعان المتخالفان يتحالفان وكذا الحكم بشاهدين من مفهوم العدد الخاص دون الصفة الا انك قد عرفت أن مرجع الكل الى الصفة (قوله أن أباعبيد) هو معمر بن المثنى صرح بذلك الامام فى البرهان والقول ما قال الامام الا أن المشهور فى أئمة اللغة أبوعبيد القاسم بن سلام على ماذكره الآمدى فى الاحكام وكنية معمر بن المثنى انما هو عبيدة بالتاء (قوله هذا وقد قال) اشارة الى قوله فى المتن وقال به الشافعى جملة حالية من تتمة الدليل يعنى علم مما ذكرنا أن أباعبيد يقول بالمفهوم والشافعى أيضا قال به وهما من أئمة اللغة عالمان بها فالظاهر أنهما فهماه بحسب اللغة (قوله فظهر افادته لغة) وفى هذا اشارة الى ما عليه الاكثرون من أن دليل اثبات المفهوم هو اللغة لا الشرع أو العرف العام على ما قيل (قوله على اجتهادهما) لايريد الاجتهاد فى الاحكام الشرعية بل النظر والاستدلال فى المباحث اللغوية وحاصل الجواب أن هذا المنع لايضرنا لانا لاندعى القطع بمفهوم الصفة بل الظن وهو حاصل بقولهما وهما من أئمة اللغة سواء استند قولهما الى اجتهاد أو سماع أو غير ذلك كأكثر اللغات فان طريق معرفتها قول الائمة ان معنى هذا اللفظ كذا والتواتر قليل وبهذا سقط اعتراض العلامة بأن هذا مع كونه كلاما على السند ضعيف لان اللغة انما تثبت بقولهم لو نقلوا عن العرب على أنهم لو نقلوا لم يفد لكونه من أخبار الآحاد

ولنا أيضا انه ثبت دليل التنبيه والايماء وهوان يذكر مالو لم يرد به التعليل لكان بعيدا والمفهوم لو لم نثبته لزم أن لا يكون الكلام مفيدا ولا شك أن البعد أخف محذورا من عدم الافادة فاذا أثبتنا التنبيه حذرا من لزوم البعيد فلأن نثبت المفهوم حذرا من لزوم غير المفيد اجدر واعترض عليه بمفهوم اللقب اذ يجيء فيه مثل ذلك وهو انه لو لم يثبت به نفي الحكم عما عداه لم يكن مفيدا فيلزم ان يعتبر وليس بمعتبر اتفاقا الجواب ان اللقب لو اسقط لاختل الكلام فذكره لعدم الاختلال وهو أعظم فائدة فلم يصدق انه لو لم يثبت المفهوم لم يكن ذكره مفيدا وهو المقتضى لاثبات المفهوم فتنتفي دلالته على المفهوم واعترض أيضا بانا لا نسلم انه لولا التخصيص فلا فائدة بل فائدته تقويه دلالته على المذكور لئلا يتوهم خروجه على سبيل التخصيص فانه لو قال في الغنم زكاة جاز أن يكون المراد المعلوفة تخصيصا فلما ذكر السائمة زال الوهم الجواب ان ذلك فرع عموم مثل الغنم في قوله في الغنم السائمة زكاة حتى يكون معناه في الغنم سيما السائمة زكاة وذلك مما لم يقل به أحد فيجب رده ولو سلم العموم في بعض الصور كان خارجا عن محل النزاع لان النزاع فيما لا شيء يقتضي التخصيص سوى مخالفة المسكوت عنه للمذكور ودفع وهم التخصيص فائدة سواها واعترض أيضا ان فائدته ثواب الاجتهاد بالقياس وهو الحاق المسكوت عنه بالمذكور بمعنى جامع وهذه أيضا فائدة فلا يتعين التخصيص الجواب انه بتقدير المساواة في المعنى المقتضى للحكم يخرج عن محل النزاع اذ قد شرطنا عدم المساواة والرجحان وأما اذا لم يساو فيندرج في قولنا لا فائدة سوى التخصيص فينتفي ما ذكرتم و يتعين التخصيص فائدة قال (واستدل لو لم يكن للحصر لزم الاشتراك اذ لا واسطة وليس للاشتراك باتفاق وأجيب ان عني السائمة فليس محل النزاع وان عني ايجاب الزكاة فيها فلا دلالة له على واحد منهما الامام لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره لانه بمعناه والثانية معلومة وهو مثل ما تقدم فانه ان عني لفظة السائمة فليس محل النزاع وان عني الحكم المتعلق بها فلا دلالة له على الحصر و بجريان معا في اللقب وهو باطل واستدل بانه لو قيل الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء لنفرت الشافعية ولولا ذلك ما نفرت وأجيب بان النفرة من تركهم على الاحتمال كما تنفر من التقديم أو لتوهم المعتقدين ذلك واستدل بقوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فقال عليه الصلاة والسلام لأزيدن على السبعين ففهم ان ما زاد بخلافه والحديث صحيح وأجيب بمنع فهم ذلك لانه مبالغة فتساويا أو لعله باق على أصله في الجواز فلم يفهم منه واستدل بقول يعلى بن أمية لعمر ما بالنا نقصر وقد أمنا وقد قال الله تعالى فليس عليكم الآية فقال عمر تعجبت مما تعجبت منه فسألته عليه الصلاة والسلام فقال انما هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ففهما نفي القصر حال عدم الخوف وأقر عليه الصلاة والسلام عمر وأجيب بجوازانهما استصحبا وجوب الاتمام فلا يتعين واستدل بأن فائدته أكثر فكان أولى تكثيرا للفائدة وانما يلزم من جعل تكثير الفائدة يدل على الوضع وما قيل من انه دور لان دلالته تتوقف على تكثير الفائدة وبالعكس يلزمهم في كل موضع وجوابه ان دلالته تتوقف على تعقل تكثير الفائدة عندها لا على حصول الفائدة واستدل لو لم يكن مخالفا لم يكن السبع في قوله عليه الصلاة والسلام طهور اناء أحدكم اذا ولغ الكلب فيه ان يغسله سبعا مطهرة لان تحصيل الحاصل محال وكذلك خمس رضعات يحرمن) أقول قد استدل على المذهب المختار بوجوه ضعيفة ها هي نذكرها استدل بانه لو لم يكن ظاهرا للحصر لزم الاشتراك أعني اشتراك المسكوت عنه والمذكور في الحكم واللازم منتف اما الملازمة فلعدم الواسطة بين الاختصاص والاشتراك فانه يثبت الحكم في المذكور قطعا فان لم يثبت في المسكوت عنه فهو الاختصاص وان ثبت فهو الاشتراك وهذا تردد بين

(قوله ولنا أيضا أنه ثبت دليل التنبيه) الصائر اليه الشارحون من أنه جواب ثان للاعتراض المذكور تقريره لانسلم بطلان اثبات الوضع بالفائدة وأسند أنه اذا جاز ذلك تفاديا عن لزوم المستبعد فالاولى أن يجوز تفاديا عن لزوم الممتنع والشارح المحقق جعله دليلا ثانيا على المطلوب لكونه على وزان قوله وأيضا لو لم يدل لكن لا يخفى أنه زيادة تقرير لا ابتداء استدلال وأنه لا وجه لتخصيص بعض الاعتراضات باحد الوجهين والبعض الآخر وأن الانسب حينئذ ترك الواو من قوله واعترض بمفهوم اللقب على ما هو دأبه أول في الاعتراضات ولهذا تركه الشارح (قوله لانسلم أنه لولا التخصيص فلا فائدة) حاصل الدعوى انه اذا لم تكن فائدة أخرى تعين المفهوم فائدة لئلا يلزم الخلو عن الفائدة وحاصل هذا الاعتراض والذي بعده انا لانسلم الخلو عن الفائدة الاخرى في شيء من الصور بل تقوية الدلالة ونيل ثواب الاجتهاد فائدة في كل صورة وحاصل الجواب ان ما ذكرتم من الفائدة ليس بلازم فيجوز عدم الفائدة بحكم الاصل بل عدم ظهورها بحكم الوجدان وهو كاف في المطلوب فيكون هذا دفعا للمنع لا مجرد كلام على السند (قوله وذلك) أي كون الغنم الموصوفة بالسائمة عاما متناولا للسائمة والمعلوفة مما لم يقل به أحد وان كان الغنم بدون التقييد بالسائمة عاما متناولا لهما بالاتفاق

النفي

(قوله فلا واسطة بينهما) بالغ فى توضيح ذلك رد الماقيل لانسلم عدم الواسطة بين الحصر والاشتراك (قوله والحاصل) يعنى كأن المدعى أن اللفظ ظاهر فى عدم الاختصاص والازم الاشتراك لعدم الواسطة واللازم باطل للاتفاق على أنه ليس للاشتراك فالمذكور فى بيان الملازمة نفس الاشتراك وفى بيان انتفاء اللازم كون اللفظ له ومفيدا اياه فتعرض فى الحاصل لنفيهما جميعا أى عدم افادة الاختصاص لا يستلزم الاشتراك ولا افادة اللفظ (قوله لولم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به) لا تفاوت بين المقدم والتالى الا فى اللفظ ولذا قال لانه بمعناه كان لفظ الاختصاص أوضح دلالة فجعله التالى (قوله والاولى أن يقال) ظاهره جواب عن تقرير الامام لكن يمكن تطبيقه على التقرير السابق أيضا وحاصله أنه ان أراد باختصاص الحكم بالمذكور دون المسكوت أن الحكم النفسى المعبر عنه بالذكر اللفظى مختص به بمعنى انا حكمنا على السائمة مثلا ولم نحكم على المعلوفة فلا نزاع فيه وان أراد أن متعلق الحكم النفسى وهو النسبة الواقعة فى نفس الامر المعبر عنها بالحكم الخارجى مختص بالمذكور بمعنى أن الزكاة واجبة فى السائمة (١٧٧) ليست بواجبة فى المعلوفة فممنوع

النفى والاثبات فلا واسطة بينهما وأما انتفاء اللازم فلانه ليس للاشتراك اتفاقا فغايته انه يحتمل الجواب ان عنى بالحصر أن السائمة انتفى عن المعلوفة فسلم لكنه غير محل النزاع وان عنى به أن ايجاب الزكاة فى السائمة انتفى عن المعلوفة فلا نسلم ان اللفظ لولم يدل عليه لتعين ثبوت الاشتراك لانه لم يتعرض لاحدهما بنفى ولا باثبات فلا دلالة له على أحدهما والحاصل انه يلزم من عدم الاختصاص الاشتراك ولا يلزم من عدم افادة الاختصاص الاشتراك وافادته له والامام قد ذكر ما هو قريب مما تقدم وهو انه لولم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره واللازم منتف اما الملازمة فاذ لا معنى للحصر فيه الا اختصاصه به دون غيره فاذا لم يحصل لم يحصل وأما انتفاء اللازم فللعلم الضرورى انه يفيد اختصاص الحكم بالمذكور وهذا مثل ما تقدم والجواب الجواب فانه ان عنى مثل لفظ السائمة وانه منتف فى المعلوفة فهو غير محل النزاع وان عنى ما يتعلق بالسائمة من الحكم وانه منتف فى المعلوفة فهو ممنوع بل لا دلالة للفظ عليه اثباتا أو نفيا ولا يلزم من لزوم أحد الامرين دلالة اللفظ على أحدهما والاولى أن يقال ان أراد به اختصاص الحكم النفسى فلا نزاع فيه وان أراد اختصاص متعلقه فممنوع اذ لا يلزم من عدم الحكم فيه الحكم بالعدم فيه ثم ان الدليلين كليهما منقوضان بمفهوم اللقب فانهما يجريان فيه مع بطلانه اتفاقا بيانه أن يقال اللقب لولم يكن للحصر لكان للاشتراك واللازم باطل ولولم يفد الحصر لم يفد الاختصاص وانه يفيده قطعا واستدل أيضا بانا نعلم انه اذا قيل الفقهاء الحنفية فضلاء ولا مقتضى للتخصيص مما تقدم نفرت الشافعية ولولا فهمهم نفى الفضل عن غيرهم لما نفروا والجواب لا نسلم الملازمة بل النفرة اما للتصريح بغيرهم وتركهم على الاحتمال كما ينفر من التقديم فى الذكر لاحتمال أن يكون للتفضيل وان جاز أن يكون لغيره واما لتوهم المعتقدين لافادة النفى عن الغير قصد ذلك فى الصورة المذكورة فنفروا عن ان تذكر عبارة يتوهم منها بعض الناس نفى الفضل عنهم أو ان النفرة انما هو للمعتقدين ذلك بحسب اعتقادهم وانه توهم واستدل أيضا بقوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال صلى الله عليه وسلم لأزيدن على السبعين دل انه صلى الله

اذ غاية الامر عدم الحكم بالوجوب فيها وهو لا يستلزم الحكم بالعدم لجواز أن تثبت نسبة ولا يحكم بثبوتها وحاصله تسليم اختصاص النسبة الذهنية دون الخارجية فقد سبق مثل ذلك مرارا خصوصا فى تحقيق أن الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس لكن لا يخفى ان هذا انما يصح فى الاخبار دون الانشاء اذ ليس لنفسه متعلق هو الخارجى الا أن يؤول بالخبر ومن ههنا يذهب الوهم الى أن المراد بالمتعلق ههنا هو طرف الحكم كالسائمة مثلا على ما سبق من أن متعلق الذكر النفسى هو الطرفان ليصح فيهما جميعا ولفظه فى قوله عدم الحكم فيه أى فى المتعلق ربما يشعر بهذا المعنى ثم وجه الاولوية ان كلام المستدل ظاهر فى أن المراد اختصاص الحكم ولا يذهب وهم الى أن لفظ السائمة

يتناول المعلوفة فلا معنى للاستفسار (قوله منقوضان بمفهوم اللقب) لا يخفى أن تقرير النقض على ما ذكره المحقق لا يندفع بأن فائدة اللقب أنه لولاه لم يصح الكلام على ما أشار اليه العلامة وزعم أن المصنف غفل عنه أو تغافل وفى بعض الشروح ان كلا من الدليلين صحيح والمراد ايجاب الحكم فى المسكوت بمعنى أنه لولم يفد الحصر لكان ذكر الوصف بمنزلة تركه لان التقدير أنه لا فائدة له سوى المخالفة ولا خفاء فى عموم الحكم عند ترك الوصف فكذا عند ذكره مع أنه باطل بالاتفاق وبهذا يعرف اندفاع النقض وأنت خبير بان هذا ليس تقرير الدليلين بل لما سبق من أنه لولم يكن للتخصيص لخلا عن الفائدة لان التقدير أنه لا فائدة له سواه ومنهم من لم يفهم كلامه فاجاب بانه لا خلاف ولا خفاء فى عدم الاشتراك وعدم ايجاب الحكم فى المسكوت كالمعلوفة مثلا (قوله أو ان النفرة) عطف على قوله واما لتوهم المعتقدين وليس المراد أن هذا وجه آخر مقابل له بل ان معنى قول المصنف أو لتوهم المعتقدين ذلك معناه ذلك أو هذا فلذا عدل عن اما الى أو يعنى لا نسلم حصول النفرة للشافعية عامة بل لمن اعتقد النفى عن الغير لتوهمهم ذلك

عليه وسلم فهم منه ان مازاد على السبعين حكمه بخلاف السبعين وذلك مفهوم العدد وكل من قال به قال بمفهوم الصفة فيثبت مفهوم الصفة والحديث صحيح لا قدح فى رواته الجواب منع فهم ذلك لان ذكر السبعين للمبالغة ومازاد على السبعين مثله فى الحكم وهو مبادرة عدم المغفرة فكيف يفهم منه المخالفة ولعله عليه الصلاة والسلام علم انه غير مراد ههنا بخصوصه سلمناه لكن لانسلم فهمه منه ولعله باق على أصله فى الجواز اذلم يتعرض له بنفى ولا اثبات والاصل جواز الاستغفار للرسول وكونه مظنة الاجابة ففهم من حيث انه الاصل لامن التخصيص بالذكر واستدل أيضا بقول يعلى ابن أمية لعمر ما بالنا نقصر من الصلاة وقد أمنا وقد قال الله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم فقال عمر رضى الله عنه عجبت مما عجبت منه فسألت النبى صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وجه الاستدلال انهما فهما من تقييد قصر الصلاة بحال الخوف عدم قصرها عند عدم الخوف وأقر الرسول عليه الصلاة والسلام عمر عليه ولولا افادته له لغة لما فهماه ولما أقره الرسول عليه الصلاة والسلام الجواب لانسلم انهما فهما منه لجواز أنهما حكما بذلك باستصحاب الحال فى وجوب اتمام الصلاة وذلك لان الاصل الاتمام وخولف فى الخوف بالآية فبقى فى غيره فلا يعدل عنه الا الدليل واذا جاز ذلك لم يتعين أن يكون الفهم منه فلا تقوم به حجة فيه واعلم أن هذا مفهوم الشرط لا الصفة ولعل الغرض منه الزام من لا يفصل بينهما واستدل أيضا بأن افادته للتخصيص تفضى الى تكثير الفائدة فان اثبات المذكور ونفى غيره أكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وكثرة فائدته ترجح المصير اليه لانه ملائم لغرض العقلاء وهذا انما يلزم من جعل تكثير الفائدة دالا على الوضع وقد علمت انا لا نقول به فلا يلزمنا وقد اعترض عليه بأن دلالته على النفى عن الغير حينئذ تتوقف على تكثير الفائدة اذ به تثبت وانما يحصل تكثير الفائدة بدلالته على النفى عن الغير وذلك دور ظاهر الجواب أن هذا لازم فى كل موضع يثبت الشئ لفائدة سواء كان وصفا أو حكما شرعيا أو غيرهما فيجب أن لا يثبت الشئ لفائدة أصلا فتنتفى المقاصد والحكم وانه ظاهر البطلان وجوابه الذى تنحل به الشبهة أن حصول الفائدة الموقوف والموقوف عليه ليس بواحد وان اتحد لفظا فلا دور وذلك أن المتوقف عليه الدلالة على تكثير الفائدة عقلا وهو أن يعقل انه لو دل لكثرت الفائدة لا على تكثير الفائدة عينا وهو حصول الفائدة فى الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثير الفائدة عينا لا عقلا أى حصولها فى الواقع لا تعقل حصولها عنده واستدل أيضا لو لم يكن المسكوت عنه مخالفا للمذكور فى الحكم فى نحو قوله طهور اناء أحدكم اذا ولغ الكلب فيه أن يغسله سبعا احداهن بالتراب

(قوله والحديث صحيح) دفع لما قال امام الحرمين من ان هذا الحديث لا يصححه أهل الحديث (قوله وهو مبادرة) أى الحكم المشترك بين السبعين ومافوقها ما يتبادر الى الفهم من عدم المغفرة فلا يتبادر من ذكر السبعين ان مافوقها بخلافها وأما ذكر النبى عليه السلام لأزيدن على السبعين فلعله علم ان هذا المعنى المشترك بين السبعين ومافوقها غير مراد فى هذا المقام بخصوصه لامن جهة فهمه هذا الكلام ولو سلم أنه فهمه من هذا الكلام فيجوز ان لا يكون من التقييد بالعدد بل من جهة أن الاصل قبول استغفار النبى عليه الصلاة والسلام وقد تحقق النفى فى السبعين فبقى مافوقها على الاصل (قوله وخولف فى حال الخوف بالآية) ولهذا ذكر والآية عند التعجب يعنى أن القصر حال الخوف انما يثبت بالآية فما بال حال الأمن لم يبق على ماهو الاصل من الاتمام (قوله وقد علمت) أى فى الدليل الثانى للقائلين بمفهوم الصفة انا لا نجعل تكثير الفائدة دالا على الوضع بل نقصره على النقل تواترا أو آحادا على مامر فى مبادى اللغة (قوله فيجب) يعنى لو صح ماذكرتم لزم أن لا يثبت شئ لفائدة لان ثبوته يتوقف على الفائدة والفائدة على ثبوته ولا يختص على ماذهب اليه العلامة بالوضع لفائدة مثبتا بان دلالة اللفظ الموضوع لفائدة تتوقف على الفائدة لتوقفها على الوضع المتوقف على الفائدة والفائدة تتوقف على الدلالة أو بمطلق الوضع مثبتا بان دلالة اللفظ تتوقف على الوضع المتوقف على الفائدة لاستحالة العبث فى فعل الحكيم والفائدة تتوقف على الدلالة فيدور (قوله وجوابه) حاصله أن ماتتوقف عليه الدلالة تعقل كثرة الفائدة لا حصولها والموقوف على الدلالة حصول كثرة الفائدة لا تعقلها وفى قوله لا على تكثير الفائدة ميل الى جانب المعنى والا فالصواب حذف كلمة على (قوله واستدل) لم يصرح بتزييفه على ماهو دأبه وزيفه الآمدى بانه لا يلزم من عدم دلالة السبع على نفى الطهارة فيما دونها حصول الطهارة قبل السابعة لجواز أن تثبت النجاسة بدليل آخر فان قيل هذا انما يتم فى الرضاع بناء على أن الاصل عدم التحريم واما فى الاناء فالاصل هو الطهارة مالم يظهر دليل النجاسة والاصل عدمه قلنا الدليل القاطع قائم وهو الاجماع على التنجس بوجود النجس فاذا لم يدل العدد على النفى فيما دونه بقى ما كان ثابتا من النجاسة وعدم التحريم حتى يظهر الدليل

(قوله والثاني لما مر) أي في جواب الاعتراض على الدليل الثاني للمثبتين من أنه ثبت بالاستقراء أن كل ما ظن أن لا فائدة للفظ سواه تعين أن يكون مرادا (قوله والجواب الحق أن) هذا منع للملازمة بالفرق بين الخبر وغيره فان قيل الفرق انما يقدح لو كان الاستدلال قياسا للخبر على غيره وأما لو كان احتجاجا بانه ثبت بالاستقراء أن ما لا فائدة للفظ سواه تعين أن يكون مرادا به فلا قلنا حاصله ان في الخبر فائدة التخصيص بالوصف من مخالفة المسكوت عنه للمذكور في الحكم النفسي فابقاؤه عن المسكوت عنه يتعين مرادا قضاء بالاستقراء لكنه لا يستلزم انتفاء الحكم الخارجي بخلاف الحكم الذي هو الخطاب فانه نسبة

نفسية ليس لها متعلق هي النسبة الخارجية فاذا انتفى في المسكوت عنه ولم يتعلق به ثبت فيه عدم الحكم الذي هو الايجاب والتحريم ونحوهما فالخبر كقولنا في الشام الغنم السائمة وان دل على أن المعلوفة لم يخبر عنها بالكون في الشام لكن لا يلزم منه أن لا يكون الخبر أي مضمونه الذي هو وجود المعلوفة في الشام حاصلا في الخارج لجواز أن يحصل في الخارج ما لا يخبر به قط بخلاف حكم الشارع بان في السائمة الزكاة فان معناه أن خطاب الطلب لم يتعلق بالزكاة في المعلوفة فلم تجب قال المصنف في المنتهى وهذا دقيق نفيس لكن اعتراض المحقق عليه قوي وهو أنه اعتراف بما ذهب اليه الخصم من أن الحكم على غير المذكور كالمعلوفة مثلا معدوم مسكوت عنه غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات لانه

يسلم أن غير المذكور كالمعلوفة في الخبر لم يحكم عليه ولم يخبر عنه وفي الانشاء بنفي عنه القول الذي هو أوجبت فعدم وجوبه بناء على عدم دليل وجوبه لا على دليل عدم وجوبه وهذا نفس ما ادعاه الخصم واعلم أن الحق عدم التفرقة بين الخبر والانشاء كما في قولنا الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء ومطل الغني ظلم عند قصد الاخبار الى غير ذلك من المواضع ونفي المفهوم في بعض المواضع بمعونة القرائن كما في قولنا في الشام الغنم السائمة لا ينافي ذلك (قوله لا مجتمعا) مثل ادّ زكاة الغنم السائمة والمعلوفة ولا متفرقا مثل ادّ زكاة الغنم السائمة ادّ زكاة الغنم المعلوفة والغرض من هذا التفصيل التنبيه على أن في صورة الاجتماع أيضا قد تحقق التخصيص بالصفة حيث علق الحكم بالسائمة تارة وبالمعلوفة أخرى فيندفع ما يقال ان هذا ليس من التخصيص

بالتراب يلزم أن لا تكون السبع مطهرة لان الطهارة اذا حصلت بدون السبع فلا تحصل بالسبع لانه تحصيل الحاصل وانه محال وكذلك في قوله عليه السلام خمس رضعات يحرمن يلزم أن لا يكون الخمس محرمة لان الحرمة تحصل بدون الخمس فلا تحصل بالخمس لانه تحصيل الحاصل قال (النافي لو ثبت لثبت بدليل وهو عقلي أو نقلي الخ وأجيب بمنع اشتراط التواتر والقطع بقبول الآحاد كالاصمعي والخليل وأبي عبيد وسيبويه قالوا لو ثبت لثبت في الخبر وهو باطل لان من قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على خلافه قطعا وأجيب بالتزامه وبانه قياس ولا يستقيمان والحق الفرق بان الخبر وان دل على أن المسكوت عنه غير مخبر به فلا يلزم أن لا يكون حاصلا بخلاف الحكم اذ لا خارجي له فيجري فيه ذلك قالوا لو صح لما صح أدّ زكاة السائمة والمعلوفة كما لا يصح لا تقل له أف واضربه لعدم الفائدة والتناقض وأجيب بأن الفائدة عدم تخصيصه ولا تناقض في الظواهر قالوا لو كان لما ثبت خلافه للتعارض والاصل عدمه وقد ثبت في نحو لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة أجيب بأن القاطع عارض الظاهر فلم يقو ويجب مخالفة الاصل بالدليل) أقول هذه أدلة النافين للمفهوم قالوا أولا لو ثبت المفهوم لثبت بدليل ولا دليل لانه اما عقلي ولا مدخل له في مثله واما نقلي اما متواتر فكان يجب أن لا يختلف فيه واما آحاد وانه لا يفيد في مثله لان المسئلة اصولية الجواب منع اشتراط التواتر وعدم افادة الآحاد في مثله والا امتنع العمل بأكثر أدلة الاحكام لعدم التواتر في مفرداتها وأيضا فانا نقطع ان العلماء في الاعصار والامصار كانوا يكتفون في فهم معاني الالفاظ بالآحاد كنقلهم عن الاصمعي والخليل وأبي عبيد وسيبويه قالوا ثانيا لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر واللازم باطل أما الملازمة فلان الذي به ثبت في الامر وهو الحذر من عدم الفائدة قائم في الخبر وأما انتفاء اللازم فلانه لو قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة بها وهو معلوم من اللغة والعرف قطعا وقد أجيب عنه بجوابين أحدهما منع انتفاء اللازم فانا نلتزم ان الخبر فيه مثل الامر وما ذكرتم من المثال ظاهر في نفي المعلوفة بها الا الدليل ثانيهما أنه قياس للخبر على الامر والقياس في اللغة لا يصح وهذان الجوابان لا يستقيمان فالاول لانه مكابرة والثاني لما مر ان مثله استقرائي لا قياسي والجواب الحق ان الخبر وان دل ان المسكوت عنه غير مخبر به فلا يلزم أن لا يكون حاصلا في الخارج بخلاف الحكم فانه لا خارجي له حتى يجري فيه ذلك فان وجوب الزكاة هو نفس قوله أوجبت فاذا انتفى هذا القول فيه فقد انتفى وجوب الزكاة فيه قال وهذا دقيق لكنه رجوع الى نفي المفهوم وكونه سكوتا وعدم حكم وتعرض وهو بعينه مذهب الخصم قالوا ثالثا لو صح القول بالمفهوم لما صح أن يقال أدّ زكاة الغنم السائمة والغنم المعلوفة لا مجتمعا ولا متفرقا واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة ان وزانه في منافاة مفهوم كل لمنطوق

الاّخر وزان قولك فى مفهوم الموافقة لاتقل له اف واضرب به ولاشك ان ذلك غير جائز فكذا هذا وانما لم يجز ذلك لوجهين أحدهما ان المنطوقين مع المفهومين متعارضان والمنطوق أقوى من المفهوم فيندفع المفهومان فلا يبقى لذكر القيدين فائدة اذ فائدة التقييد المفهوم ويكون بمثابة قولك اذز كاة الغنم فيضيع ذكر السائمة والمعلوفة بخصوصهما ثانيهما انه تناقض فان مفهوم كل مناقض لمنطوق الاّخر الجواب لانسلم انه كمفهوم الموافقة لقطعية ذلك وظنية هذا وأما ماذكرت فى بيانه فالجواب عن الاول ان الفائدة فى ذكر القيدين عدم تخصيص أحدهما عن العام فان العام ظاهر فى تناول الخاصين ويمكن اخراج أحدهما عنه تخصيصا له واذا ذكرهما بالنصوصية لم يمكن ذلك وعن الثانى أنه لاتناقض فى الظواهر مع امكان الصرف عن معانيها الدليل ودفع التناقض أقوى دليل عليه قالوا رابعا لو كان المفهوم حقا لما ثبت خلاف المفهوم واللازم باطل أما الملازمة فلأنه يلزم التعارض بين المفهوم ودليل خلافه والاصل عدم التعارض وأما انتفاء اللازم فلأنه قد ثبت فى نحو لاتأكلوا الربا أضعافا مضاعفة اذ مفهومه عدم النهى عن القليل منه والنهى ثابت فى القليل والكثير الجواب لانسلم الملازمة قولك يلزم التعارض ممنوع بل القاطع يقع فى مقابلة الظاهر فلا يقوى الظاهر للمعارضة فلا يقع تعارض من الطرفين سلمنا لكن التعارض وان كان خلاف الاصل وجب المصير اليه عند قيام الدليل كما ان الاصل البراءة ويخالفها بالدليل وهو أكثر من أن يحصى واعلم انه قد يورد هذا على وجه يندفع الجوابان وهو انه لو كان المفهوم ثابتا لزم التعارض عند المخالفة وهو خلاف الاصل وأما اذا لم يثبت لم يلزم وما يفضى الى خلاف الاصل مرجوح الا الدليل يدل عليه فان أقام عليه دليلا صح دليلنا فكان ذلك معارضة قال (وأما مفهوم الشرط فقال به بعض من لا يقول بالصفة والقاضى وعبد الجبار والبصرى على المنع للقائل به ماتقدم وأيضا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وأجيب قد يكون سببا قلنا الحذر ان قيل بالاتحاد والاصل عدمه ان قيل بالتعدد وأوردان أردن تحصنا وأجيب بالاغلب وبمعارضة الاجماع) أقول مفهوم الشرط أقوى من مفهوم الصفة فكل من قال بمفهوم الصفة قال به وقد قال به بعض من لا يقول بمفهوم الصفة والقاضى وعبد الجبار والبصرى من المانعين لمفهوم الصفة على المنع من مفهومه أيضا للقائل به ماتقدم فى

(قوله وانما لم يجز ذلك) لاخفاء فى أنه اذا كان وزانه وزان مفهوم الموافقة فى منافاة المفهوم للمنطوق كان عدم صحته غنيا عن البيان وانما المفتقر الى البيان تحقق المنافاة فى مفهوم الموافقة على ما يشعر به لفظ ذلك لظهور كونه اشارة الى قولك لاتقل له أف واضرب به لكن تقرير الوجه الاول صريح فى أنه بيان لامتناع أن يقال اذز كاة الغنم السائمة والمعلوفة مجتمعا أو متفرقا بناء على أنه لا يبقى لذكر قيد السائمة والمعلوفة فائدة لا بيان للمنافاة فى مثل لا تقل له أف واضرب به نعم يمكن تقرير الوجه الثانى وهو لزوم التناقض على وجه يجرى فى مفهوم الموافقة بان يقال مفهوم لاتقل له أف وهو حرمة الضرب يناقض منطوق اضرب به وهو جواز الضرب ومفهوم اضرب وهو جواز أن يقال له أف يناقض منطوق لاتقل له أف وانما جرى الشارح على ذلك اتباعا للمتن لان قوله للتناقض وان أمكن اجراؤه فى مثل لاتقل له أف واضرب به لكن قوله ولعدم الفائدة انما يجرى فى اذز كاة السائمة والمعلوفة فتأمل وفى بعض الشروح مايشعر بان قوله للتناقض مقرون بالواو حتى كانه بين الملازمة بثلاثة أوجه القياس والتناقض وعدم الفائدة وسكت فى الجواب عن القياس لظهوره (قوله والاصل عدم التعارض) اشارة الى بيان انتفاء اللازم من القياس الاستثنائى المؤلف لبيان الملازمة فى أصل الدليل وتقريره أنه لو ثبت المفهوم لما ثبت خلافه وأما الملازمة فلانه لو ثبت لثبت التعارض بين دليل المفهوم ودليل خلافه وهو منتف بحكم الاصل وأما انتفاء اللازم فلثبوت خلافه فى مثل لاتأكلوا الربا الاّية فان قوله أضعافا مضاعفة فى معنى الوصف على ماسبق وقد تحقق التحريم عند انتفائه وأجاب أولا بمنع الملازمة فى أصل الدليل لجواز أن يكون المفهوم حقا وثبت خلافه أحيانا بناء على دليل قطعى لايعارضه دليل المفهوم لكونه ظنيا وثانيا بمنع انتفاء اللازم لجواز أن يثبت التعارض لقيام دليل عليه وان كان الاصل عدمه (قوله وأما اذا لم يثبت) أى المفهوم لم يلزم أى التعارض الذى هو خلاف الاصل مفهوم فان قيل انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم قلنا هذا تلازم تساو لان التعارض بين دليل المفهوم ودليل خلافه انما يتصور على تقدير ثبوت المفهوم (قوله فان أقام) يعنى أن دليلنا على نفى المفهوم بان ثبوته قد يفضى الى خلاف الاصل وهو التعارض بمعنى تقابل الدليلين فى الجملة لابمعنى تقابل الدليلين المتساويين فى القوة حتى يرد منع لزومه وكل ماقد يفضى الى خلاف الاصل مرجوح بالنسبة الى مالا يفضى اليه كعدم ثبوت المفهوم وكل مرجوح فهو منتف مالم يقم عليه دليل صحيح فان عجز الخصم عن اقامة الدليل على ثبوت المفهوم فقد سلم دليلنا عن المعارض وان أقام كان دليله معارضة والمعارضة لاتقدح فى صحة الدليل نعم يمكن ابطال هذا الدليل بعد تسليم أن التعارض بالمعنى المذكور خلاف الاصل بأن الافضاء الى خلاف الاصل فى الجملة لا يقتضى الا المرجوحية فى الجملة وهى لاتقتضى الا الانتفاء فى الجملة وهو لا ينافى مايدعيه من الثبوت فى الجملة

مفهوم الصفة من مقبول ومزيف فتنقل الى ههنا بعينها وله أيضا دليل يختص به وهو انه اذا ثبت كونه شرطا لزم من انتفائه انتفاء المشروط فان ذلك هو معنى الشرط وربما يقال هو شرط لايقاع الحكم لا لثبوته وقد اعترض عليه بانه لا يتعين أن يكون شرطا لجواز استعمال ان في السببية بل غلبته فيها اتفاقا الجواب لا يضرنا ذلك سواء قلنا بوجوب اتحاد السبب أو بجواز تعدده اما ان قلنا بالاتحاد فلأنه اذا انتفى انتفى المسبب لامتناع المسبب بدون سببه بل مع عدم السبب أجدر بالانتفاء من المشروط لانتفاء شرطه مع وجود السبب وأما ان قلنا بجواز التعدد فلأن الاصل عدم غيره وان جاز فاذا انتفى فقد انتفى السبب مطلقا فينتفي المسبب وقد اعترض عليه بايراد نقض وهو قوله تعالى لا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز الاكراه عند عدم ارادة التحصن والاكراه عليه غير جائز بحال من الاحوال اجماعا الجواب أولا انه مما خرج مخرج الاغلب اذ الغالب ان الاكراه يكون عند ارادة التحصن ولا مفهوم في مثله كما عرفت وثانيا ان المفهوم اقتضى ذلك وقد انتفى لمعارض أقوى منه وهو الاجماع وقد يجاب عنه بانه يدل على عدم الحرمة عند عدم الارادة وانه ثابت اذ لا يمكن الاكراه حينئذ لانهن اذا لم يردن التحصن لم يكرهن البغاء والاكراه انما هو الزام فعل مكروه واذا لم يمكن لم يتعلق به التحريم لان شرط التكليف الامكان ولا يلزم من عدم التحريم الاباحة قال (مفهوم الغاية قال به بعض من لا يقول بشرط كالقاضي وعبد الجبار للقائل به ما تقدم وبأن معنى صوموا الى أن تغيب الشمس آخره غيبوبة الشمس فلو قدر وجوب بعده لم يكن آخرا) أقول مفهوم الغاية أقوى من الشرط فقال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي وعبد الجبار ومنعه البعض من الفقهاء واحتج القائل به بما تقدم في الصفة وبوجه يخصه وهو ان قول القائل صوموا الى أن تغيب الشمس معناه آخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس فلو قدرنا ثبوت الوجوب بعد ان غابت الشمس لم تكن الغيبوبة آخرا وهو خلاف المنطوق وقد يقال الكلام في الآخر نفسه لا فيما بعد الآخر ففي قوله الى المرافق المرافق آخر وليس النزاع في دخول ما بعد المرفق

(قوله من مقبول) كالنقل عن أئمة اللغة وعدم فائدة التقييد لولا المفهوم ومزيف كحديث يعلى بن أمية وتكثير الفائدة وغير ذلك (قوله وربما يقال هو) أي المذكور بعد كلمة ان ونحوها شرط لايقاع الحكم لا لثبوت الحكم فلا يلزم من انتفائه سوى انتفاء الايقاع وهو لا يستلزم انتفاء الوقوع وتحقيق ذلك أنه ان أريد أنه شرط للنسبة النفسية فسلم ولا يلزم من انتفائه الا عدم حكم النفس وان أريد أنه شرط لمتعلقها الخارجي فممنوع ومرجعه الى الاختلاف في أن أثر الشرط في منع السبب أو في منع الحكم فقط لكن الحق هو الثاني للقطع بانا اذا قلنا ان دخلت الدار فأنت حر فان الدخول شرط لوقوع العتق لا لايقاعه الذي هو تصرف منا بالتنجيز أو التعليق وبحث آخر وهو أنه اذا كان شرطا للنسبة النفسية ففي الانشاء يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ضرورة أنه لا معنى لانتفاء الوجوب مثلا سوى عدم تعلق الطلب على ما سبق تحقيقه وقد سبق الجواب أيضا وهو أن هذا اعتراف بمذهب الخصم حيث جعل غير المذكور بمنزلة المسكوت عنه لم يتعلق به الطلب فان كان الاصل انتفاءه بقي عليه مثل اذ زكاة الغنم ان كانت معلوفة وان كان الاصل ثبوته لقيام دليل عليه لم ينتف كما في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية فانه لا يدل على جواز نكاح الامة عند طول الحرة ولا على حرمته بل يكون في حكم المسكوت عنه ويبقى الجواز بقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وأما من يجعل الشرط شرطا للوقوع دالا على انتفاء الحكم عند انتفائه فهذا الحكم عنده مخصص بمفهوم قوله تعالى ومن لم يستطع الآية (قوله وقد اعترض) حاصله أن ما علق به الحكم ككلمة ان ونحوها مما يسمى شرطا بحسب اللغة لا يلزم أن يكون شرطا بمعنى ما يلزم من انتفائه انتفاء الشئ لا على وجه السببية فانه في الغالب يكون سببا وانتفاء السبب لا يوجب انتفاء المسبب والجواب أنه ان لزم اتحاد السبب فذاك وان لم يلزم بل جاز تعدده فعند انتفاء السبب الخاص يحكم بانتفاء مطلق السبب لان الآخر وان كان جائزا لكن الاصل عدمه ما لم يثبت وجوده وحينئذ يثبت انتفاء الحكم ظاهرا وان لم يثبت قطعا (قوله لثبت جواز الاكراه) لانه أدنى مراتب انتفاء التحريم (قوله اذ الغالب أن الاكراه يكون عند ارادة التحصن) مبناه على تصور الاكراه على البغاء بدون ارادة التحصن والالكان دائما لا غالبا (قوله وقد يجاب) حاصله سلمنا دلالة الشرط على عدم حرمة الاكراه لكن بناء على أنه غير متصور وهذا لا يستلزم الاذن فيه وقوله لم يكرهن البغاء أي لم يكن البغاء مكروها عندهن وهذا كاف في امتناع الاكراه عليه ولا حاجة الى ما يقال انهن اذا لم يردن التحصن فقد أردن البغاء مع أنه ممنوع لجواز أن لا يردن شيأ منهما (قوله وقد يقال) اعتراض ومؤاخذة على قوله فلو قدر وجوب بعده يعني سلمنا أن ما بعد الغاية لو دخل لم تكن الغاية آخرا لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل أحد بدخول ما بعد المرافق في الغسل وانما النزاع في نفس الغاية فان غيبوبة الشمس ونفس المرافق هل يلزم انتفاء الحكم فيه ولا نعني بمفهوم الغاية سوى أنها لا تدخل في الحكم بل ينتفي الحكم عندها تحقيقا هذا ولكن عبارة الآمدي وغيره أن مفهوم الغاية نفي الحكم فيما بعد الغاية

(قوله ظهور الكفر) لان دلالة المفهوم بحسب الظهور دون القطع (قوله بل كان زيد موجود ظاهرا كذبه) وجه الاضراب اليه أن بطلان اللازم فيه أظهر (قوله كما علمت) أن شرط مفهوم المخالفة أن لا تظهر أولوية ولا مساواة وانه اذا حصل ذلك ثبت مفهوم الموافقة لكن قد علم أيضا ان شرط مفهوم الموافقة الاولوية ولا تكفي المساواة ولو صح ما ذكر

قال (وأما مفهوم اللقب فقال به الدقاق و بعض الحنابلة وقد تقدم وأيضا فانه كان يلزم من محمد رسول الله و زيد موجود وأشباهه ظهور الكفر واستدل بانه يلزم منه ابطال القياس لظهور الاصل في المخالفة وأجيب بان القياس يستلزم التساوي في المتفق عليه فلا مفهوم فكيف ههنا قالوا لو قال لمن يخاصمه ليست أمي بزانية ولا أختي تبادر نسبة الزنا الى أم خصمه وأخته و وجب الحد عند مالك وأحمد قلنا من القرائن لا مما نحن فيه) أقول مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم يتناوله الاسم مثل في الغنم زكاة فينتفي من غير الغنم قد منعه الجمهور وقال به أبو بكر الدقاق و بعض الحنابلة وقد تقدم أن المفهوم انما يعتبر لتعينه فائدة لأجل ان لا فائدة غيره واللقب قد انتفى فيه المقتضى لاعتبار المفهوم اذ لو طرح لاختل الكلام ولنا أيضا أنه كان يلزم من قولنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ظهور الكفر لان مفهومه نفي رسالة غيره من الانبياء وكذا من قولنا العالم موجود وزيد موجود أو بكر عالم أو قادر اذ يفهم منه نفي هذه الصفات عن الغير فيلزم نفيها عن الله تعالى بل كان زيد موجود ظاهرا كذبه واللوازم باطلة اجماعا واستدل بان القول بمفهوم اللقب يلزم منه ابطال القياس والقياس حق والمفضي الى ابطال الحق باطل فيكون القول بمفهوم اللقب باطلا بيان اللزوم ان النص الدال على حكم الاصل ان تناول الفرع ثبت الحكم فيه بالنص والا دل على انتفاء الحكم فيه فكان اثباته بالقياس قياسا في مقابلة النص فلا يعتبر الجواب أن القياس يستدعي مساواة فرع الاصل في المعنى الذي أثبت له الحكم واذا حصل ذلك دل على الحكم في الفرع بمفهوم الموافقة و بطل مفهوم المخالفة كما علمت هذا في الصفة والشرط مما هو أقوى وقد اتفق على حقيقة مفهومه فكيف في اللقب وهو الاضعف المختلف فيه وقد أنكره كثير ممن أثبت ذلك والحاصل ان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم اللقب اتفاقا فاذا لم يجتمعا في محل فكيف يدفع القياس قالوا لو قال لمن يخاصمه ليست امي بزانية ولا أختي تبادرت منه الى الفهم نسبة الزنا الى أم الخصم وأخته ولذلك وجب عليه الحد عند مالك وأحمد ولولا مفهوم اللقب لما تبادر ذلك الجواب ان ذلك مفهوم من القرائن الحالية وهي الخصام وارادة الايذاء والتقبيح فيما يورد فيه غالبا وليس مما نحن فيه من المفهوم الذي يكون اللفظ ظاهرا فيه لغة قال (وأما الحصر بانما فقيل لا يفيد وقيل منطوق وقيل مفهوم الاول انما زيد قائم بمعنى ان زيدا قائم والزائد كالعدم الثاني انما الهكم الله بمعنى ما الهكم الا الله وهو المدعى وأما مثل انما الاعمال وانما الولاء فضعيف لان العموم فيه لغيره فلا يستقيم لغير المعتق ولاء ظاهرا) أقول مفهوم انما هو نفي غير المذكور في الكلام آخرا مثل انما زيد قائم وانما العالم زيد وانما ضرب زيد عمرا يوم الجمعة امام الامير قائما وقد اختلف فيه فقيل لا يفيد الحصر فهو ان وما مؤكدة فقولك انما أنت نذير في قوة انك نذير وقيل يفيده بالمنطوق فلا فرق بين انما أنت نذير و بين ما أنت الا نذير وقيل يفيده بالمفهوم قال الاول وهو القائل بانه لا يفيده لا فرق بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما ههنا زائدة فهي كالعدم وقال الثاني وهو القائل بانه يفيده بالمنطوق لا فرق بين انما الهكم الله و بين لا اله لكم الا الله وكلاهما تقرير المدعى واعادته بعبارة أوضح استدلال والمنع عليهما ظاهر

هو هنا من أن القياس يستدعي المساواة واذا حصل المساواة دل على ثبوت الحكم في الفرع بمفهوم الموافقة لكان كل قياس مفهوما والثابت ثابتا بالنص ولزم رفض كثير من القواعد (قوله وقد اتفق على حقيقة مفهومه) اى مفهوم ما هو قوى كالشرط والصفة ونحوهما والمراد اتفاقنا واتفاق القائلين باللقب لا اتفاق الكل (قوله مفهوم انما) يعني أن مفهوم المخالفة الذي يدل عليه انما هو نفي غير ما ذكر آخرا في الكلام المصدر بانما لانه يدل على الحصر في الجزء الآخير من كلامه بمعنى الاثبات فيه والنفي فيما يقابله وقد استدل على ذلك باستعمال الفصحاء والنقل عن أئمة النحو والتفسير وأما ان ذلك مفهوم لا منطوق فتدل عليه أمارات مثل جواز انما زيد قائم لا قاعد بخلاف ما زيد الا قائم لا قاعد ومثل ان صريح النفي والاستثناء يستعمل عند اصرار المخاطب على الانكار بخلاف انما وقد فصلنا ذلك في علم المعاني (قوله وكلاهما تقرير المدعى) شرح لقوله وهو المدعى واشارة الى أنه من كلام المعترض وقد لا المستدل على ما ذهب اليه بعض الشارحين لقلة جدواه حينئذ (قوله والمنع عليهما ظاهر) أي لا نسلم عدم الفرق بين انما الهكم الله و بين ما الهكم الا الله بل نفي الغير في الاول مفهوم وفي الثاني منطوق وحاصله أن قولنا انما أنا تميمي بمعنى ما أنا الا تميمي وانما قام زيد بمعنى زيد القائم لا بمعنى ما قام الا زيد

(قوله وقد يحتج) ذهب جمهور الشارحين الى أن قوله وأما مثل انما الاعمال وانما الولاء فضعيف اشارة الى استدلال عدم افادة الحصر مع جواب عنه تقرير الاستدلال أنه لو أفاد الحصر لما صح عمل بغير نية ولما ثبت ولاء لغير المعتق واللازم باطل لعموم صحة العمل بالنية وغيرها وعموم الولاء للمعتق وغيره كمن باع العبد من نفسه وتقرير الجواب ان عموم صحة العمل وكذا عموم الولاء انما ثبت بغير هذا الحديث كالاجماع والحديث يدل بحسب الظاهر على أنه لا يستقيم الولاء لغير المعتق الا أن الظاهر قد يعدل عنه بدليل قطعي ولما كان هذا في غاية التكلف سيما تقرير الجواب ذهب المحقق الى أنه استدلال على افادته الحصر وهو المذكور في المنتهى حيث قال وانما الاعمال وانما الولاء لمن أعتق فالحصر بغير انما المافيه من العموم لانه لو كان بعض الولاء لمن لم يعتق لزم خلاف ظاهر الولاء لمن أعتق وقد تنبه الشارح العلامة أيضا لهذا الوجه الا أنه قال الوجه الاول أقوى (قوله فان قلت) يعني ان قوله فلا يستقيم لغيره ولا ظاهرا اشارة الى جواب سؤال تقريره انا لا نسلم ان مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا بدون كلمة انما يفيد الحصر فان غايته ان كل الولاء للمعتق وهذا لا ينافي ثبوت كله أو بعضه لغير المعتق لجواز اشتراكهما في اضافة الكل اليهما والجواب أنه يفيد نفي الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت لغيره ولاء لما كان ثابتا للمعتق ضرورة امتناع قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ليس بعض الولاء للمعتق وقد كان كل ولاء له منتف فان قيل هذا انما يتم لو كان ولاء المعتق مغايرا لولاء غيره بحسب الوجود وهو ممنوع لجواز أن يكون تغايرهما بمجرد الاضافة فلا يصدق أن الولاء الذى لغير المعتق ليس للمعتق قلنا لا يمكن ذلك لان هذا مثل قولنا ملكية الدار لزيد وهو وان أمكن شركة زيد وغيره في ملكية الدار لكنه ظاهر في استقلال زيد بالملكية بمثل ما ذكرنا في الولاء فانه لو كان لغيره ملكية وليست لزيد لم يصدق أن كل ملكيتها لزيد والحاصل أن الحكم ضروري وهذا المقال منبه عليه بحيث لا مجال للنزاع فيه (قوله وأما مفهوم الحصر) يريد بالحصر ههنا بعض أنواعه وهو أن يعرّف المبتدأ بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان صفة أو اسم جنس ويجعل الخبر ما هو أخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما أو غير علم مثل العالم زيد والرجل عمرو والكرم في العرب والأئمة من قريش وصديقي خالد ولا خلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسكا باستعمال الفصحاء ولا في عكسه أيضا زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد ووجه المناسبة أنه لما كان ظاهرا في الجنسية والعموم على ما هو قانون الخطابيات أفاد اتحاد الجنس مع زيد بحسب الوجود ولا معنى للحصر سوى هذا وأما المنطقيون فيأخذون بالاقل المتيقن فيجعلونه في قوة الجزئية أي بعض المنطلق زيد على ما هو قانون الاستدلال وأما كون هذا الحصر مفهوما لا منطوقا فمما لا ينبغي ان يقع فيه خلاف القطع بأنه لا ينطق بالنفي أصلا (قوله خبراله) حال من الموصوف الخاص لا من الوصف لان مبنى كلامه على أن الوصف المتقدم مبتدأ على ما هو الحق وقد صرح بذلك في اثناء هذا البحث غير مرة لا خبر على ما ذهب اليه الامام الرازى

وقد يحتج في افادته للحصر بمثل انما الاعمال بالنيات انما الولاء لمن أعتق اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق الجواب ان الحصر نشأ من عموم الاعمال والولاء اذ معناه كل عمل بنية وكل ولاء للمعتق وهو كلي موجب فينتفي مقابله الجزئي السالب وهو بعض العمل بغير نية و بعض الولاء ليس لمن أعتق بل لغيره فان قلت يحتمل الولاء للمعتق ولغيره اذ لا منافاة قلت هو ظاهر في نفي الولاء عن غيره والا كان ما للغير ولاء وليس للمعتق ولا يمكن أن يقال هذا تغاير بالاضافة لا تغاير وجودي وذلك كما يقال ملكية الدار لزيد فانه ظاهر في الاستقلال وان لم تمتنع الشركة بما ذكرنا اذ ملكية غيره ملكية وليست له قال (وأما مفهوم الحصر فمثل صديقي زيد والعالم زيد ولا قرينة عهد فقيل لا يفيد وقيل منطوق وقيل مفهوم الاول لو أفاده لافاده العكس لانه فيهما لا يصلح للجنس ولا للمعهود معين لعدم القرينة وهو دليلهم وأيضا لو كان لكان التقديم يغير مدلول الكلمة القائل به لو لم يفده لاخبر عن الاعم بالاخص لتعذر الجنس والعهد فوجب جعله لمعهود ذهني بمعنى الكامل والمنتهي قلنا صحيح واللام للمبالغة فأين الحصر وأجيب بل جعله لمعهود ذهني مثل أكلت الخبز ومثل زيد العالم هو المعروف وأيضا يلزمه زيد العالم بعين ما ذكر وهو الذى نص عليه سيبويه في زيد الرجل فان زعم انه يخبر بالاعم فغلط لان شرطه التنكير فان زعم ان اللام لزيد فغلط لوجوب استقلاله بالتعريف منقطعا عن زيد كالموصول) أقول مفهوم الحصر ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له والترتيب الطبيعي خلافه فيفهم من العدول اليه قصد النفي عن غيره مثاله اذا لم يقل زيد صديقي أو زيد العالم بل قال صديقي زيد أو العالم زيد والمراد بصديقي و بالعالم هو الجنس باقيا على عمومه لعدم قرينة العهد اذ لو وجدت خرج عن محل النزاع ولم يدل على نفي الصداقة والعلم عن غير زيد اتفاقا وهذا مثل انما فقيل لا يفيد أصلا وقيل يفيد بالمنطوق وقيل بالمفهوم الاول وهو المانع لافادة الحصر قال لو كان قولنا العالم زيد يفيد الحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم يفيد الحصر وانهم لا يقولون به بيانه

(قوله لو اتحد مفهوم العالم مقدما ومؤخرا) يندفع بهذا التقرير ما ذكره الشارح العلامة من أن الحصر ليس مدلول الكلمة بل الهيئة وقد تغيرت ولو سلم فتغيير المدلول بالتقديم والتأخير جائز معهود مثل ما ضرب زيد الا عمرا وما ضرب عمرا الا زيد وما ضرب الا زيد عمرا (قوله وهو خلاف المفروض) لان التقدير أن صورة تقديم العالم تفيد الحصر دون تأخيره فلا شمول وجود الحصر ولا شمول عدمه (قوله وقد يقال عليهما) أى على الدليلين أن فى صورة التقديم الوصف مبتدأ محكوم عليه فيراد به الذات الموصوفة بالوصف العنوانى وفى صورة التأخير هو خبر محكوم به فيراد به مفهوم ذات ما موصوفة بذلك الوصف وهذا عارض للذات المخصوصة و بهذا القدر يندفع الدليل الاول لان اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة يفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارض له فانه لا يمنع اشتراك المعروضات فيه واتحاد كل منهما بحصة منه والحق أن ما ذكره انما هو فى الوصف النكرة مثل زيد عالم دون زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة فردا أو جنسا كما فى العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا فيندفع المنع والسند جميعا وأما وجه اندفاع الدليل الثانى بهذا الكلام فهو أنه ان أريد بتغير المفهوم مجرد القصد الى الذات الموصوفة عند التقديم والى العارض الذى هو ذات موصوفة عند التأخير فلا نسلم بطلانه كيف وهو لازم عند انعكاس القضية ضرورة أن المراد بالموضوع الذات و بالمحمول المفهوم وان أريد تغير غير هذا فلا نسلم لزومه ولا يخفى أن هذا استفسار ومنع بعد البيان اذ قد بين أن المراد بالتغير هو العموم وعدمه وانه لازم للقول بالحصر عند التقديم دون التأخير (قوله وليس للجنس) أى الحقيقة الكلية لامتناع الاخبار عنها بزيد الجزئى (قوله وأما بطلان التالى) مغالطة لان اللازم من صدق العالم على زيد وعمرو وهو أن يكون أعم منهما بحسب الصدق والعام الذى يلزم من فلا
ثبوت الخبر له ثبوته لجزئياته هو العام بمعنى الاستغراق على ما هو موضوع الايجاب الكلى ألا ترى أن الضاحك ثابت للحيوان ولا يثبت للفرس ولهذا قال بطل جعله للجنس ولما صدق عليه مع بقائه على العموم أى الشمول والاستغراق ولم يرد العموم بحسب الصدق (قوله وتبين الملازمة) يعنى ان اللام فى زيد العالم ليس للعهد لعدم القرينة ولا للجنس أى الحقيقة الكلية لامتناع حملها على زيد بل لما صدق عليه فلو صدق على غير زيد أيضا لكان أعم منه و يمتنع حمل العالم مع بقاء العموم على شئ من الجزئيات فيكون للكامل والمنتهى فى العلم و يتحد مع زيد فى الوجود وهو معنى الحصر ولا يخفى أن أكثر المقدمات مزخرف وان بيان بطلان التالى بمثل ما مر موجبتان فى الشكل الثانى لان العالم ههنا محمول (قوله وربما توهم) توجيه الاعتراض الاول ان بيان انتفاء اللازم بما ذكرتم تشكيك فى الضروريات وحاصل الجواب منع الضرورة والتوضيح بمثل الانسان هو الحيوان ليس على ما ينبغى لان كذبه من جهة ضمير الفصل المفيد أن غير

أن دليلهم فى العالم زيد أن العالم لا يصلح للجنس وهو الحقيقة الكلية لان الاخبار عنها بانها زيد الجزئى كاذب ولا معين لعدم القرينة الصارفة الى العهد فرضا فكان لما يصدق عليه الجنس مطلقا فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا الدليل آت بعينه فى قولنا زيد العالم والاشتراك فى الدليل يوجب الاشتراك فى الحكم وأيضا لو كان العالم زيد للحصر و زيد العالم ليس للحصر لكان التقديم مغيرا المفهوم الكلمة واللازم باطل أما الملازمة فلانه لو اتحد مفهوم العالم مقدما ومؤخرا وكلا التركيبين يفيد بين زيد والعالم الاتحاد به وهو وكون ذات أحدهما هو ذات الآخر لزم اما شمول الحصر ان أفاد العموم أو شمول عدمه ان لم يفده وهو خلاف المفروض وأما بطلان اللازم فظاهر لانه انما يتغير بالتقديم والتأخير الهيئة التركيبية دون المفردات وقد يقال عليهما ان الوصف اذا وقع مسندا اليه قصد به الذات الموصوفة واذا وقع مسندا قصد به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول فاندفع الاول وأما الثانى فان أردت بتغير المفهوم هذا القدر منعنا بطلانه وان عنيت غيره منعنا الملازمة الثانى وهو القائل بالحصر قال لو لم يفد الحصر لأدى الى الاخبار بالخاص عن العام وانه باطل اما الملازمة فلانه لا قرينة للعهد وليس للجنس بل لما صدق عليه العالم فلو فرض غير زيد وهو عمرو مثلا يصدق عليه العالم لكان العالم أعم من زيد وعمرو وقد أخبرت عنه بزيد وأما بطلان التالى فلان الخبر الثابت للعام ثابت لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لعمرو واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس ولما صدق عليه مع بقائه على العموم فوجب جعله لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح أن يحمل عليه زيد من معين وما ذلك الا جعله لمعهود ذهنى وهو شخص كامل أو منته فى العلم قد تصوره المخاطب وتوهمه وأنت تعلم ذلك فتخبر عن ذلك الشخص المتصور الموهوم بانه زيد الجواب أولا ان ما ذكرتم صحيح ونحن نقول به لكن لا يثبت مطلوبكم بل ينافيه لانه لم يحصل حصر العالم فى زيد بما قررتم بل كون زيد كاملا أو منتهيا فى العلم و يكون حاصله ان اللام للمبالغة فى علمه لا لحصر العلم فيه وهو مناف لما زعمتم وثانيا أنه يلزم فى زيد العالم مثل ذلك فيقال يلزم الاخبار بالعام عن الخاص وتبين الملازمة وانتفاء اللازم بما بينا بتمامه هناك وربما توهم الفرق بين الصورتين باحد الوجهين الاول ان الاخبار بالاعم عن الاخص جائز قطعا

فلا يسمع الدليل على بطلانه بخلاف العكس وهذا غلط لانه انما يصح الاخبار بالعام عن الخاص اذا كان العام نكرة يدل على كون الخاص شائعا فيه واما اذا كان معرفة فلا لا نقول الانسان هو الحيوان بعين ماذكرتم الثاني ان اللام فى العالم اذا تأخر عن زيد كان لمعلوم هو زيد بخلاف مالم يتقدم مايصلح ان يكون له فيصدق ثمة ان لا عهد وهو احدى مقدمات الدليل ولا يصدق هنا وهذا أيضا غلط لان العالم ينبغى أن يكون وهو منقطع عن زيد مستقلا بافادة معناه الافرادى ثم ينسب كالموصولات فانك اذا قلت زيد هو الذى علم كان الذى علم مستقلا عند افراده ولم يكن اشارة الى زيد وانما يتعلق به ويصير هو اياه بعد الاسناد الحاصل بالتركيب فكذا اللام التى هى بمعناه قال (النسخ الازاله نسخت الشمس الظل والنقل نسخت الكتاب ونسخت النحل ومنه المناسخات فقيل مشترك وقيل للاول وقيل للثانى وفى الاصطلاح رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر فيخرج المباح بحكم الاصل والرفع بالنوم والغفلة ونحو صل الى آخر الشهر ونعنى بالحكم مايحصل على المكلف بعد ان لم يكن فان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن عند انتفائه قطعا فلا يرد والحكم قديم فلا يرتفع لانا لم نعنه والقطع بانه اذا ثبت تحريم شئ بعد وجوبه انتفى الوجوب وهو المعنى بالرفع) اقول ماص كان يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع وهذا هو النسخ يشترك فيه الكتاب والسنة دون الاجماع لما سنبين أنه لاينسخ ولا ينسخ به والنسخ فى اللغة يقال لمعنيين للازاله نسخت الشمس الظل ونسخت الريح آثار القدم أى ازالته وللنقل نسخت الكتاب أى نقلت مافيه الى آخر ونسخت النحل أى نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات فى المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث والتناسخ فى الارواح لانه نقل من بدن الى بدن واختلف فى حقيقته فقيل حقيقة لهما فهو مشترك بينهما وقيل للاول وهو الازالة وللنقل مجاز باسم اللازم اذ فى النقل ازالة عن موضعه الاول وقيل للثانى وهو النقل وللازالة مجاز باسم الملزوم ولا يتعلق به غرض علمى واما فى الاصطلاح فهو رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر فقوله رفع الحكم الشرعى ليخرج المباح بحكم الاصل فان رفعه بدليل شرعى ليس بنسخ وقوله بدليل شرعى ليخرج رفعه بالموت والنوم والغفلة والجنون وقوله متأخر ليخرج نحو صل عند كل زوال الى آخر الشهر وان كان يمكن أن يقال انه ليس برفع فان الحكم لم يثبت باول الكلام لان الكلام

الانسان ليس بحيوان وانما الكلام فى مثل قولنا الانسان الحيوان وتوجيه الثانى منع المقدمة القائلة ان العالم ليس للعهد لعدم القرينة وحاصل الجواب ان العالم المحمول على زيد ينبغى ان يكون مستقلا بمعناه الافرادى والمعهود ليس بمستقل لكونه اشارة الى زيد فيفتقر الى اعتباره وتعلقه به لايقال ان أريد بالاستقلال ان يتعقل المراد به مع قطع النظر عن زيد فاشتراطه ممنوع وان أريد انه لا يفتقر فى افادة معناه الافرادى الى ماينضم اليه فانتفاؤه ممنوع وماذكره يقتضى ان لا يصح زيد العالم على قصد العهد بل الجواب ان كلامنا فيما اذا لم يكن العالم للعهد والا فلا نزاع فى عدم افادته حصر العلم على زيد سواء قدم أو أخر لانا نقول المراد الاول والمنع ضعيف لانه لابد فى القضية من تحصيل معنى الطرفين وتعقله ثم ايقاع النسبة بينهما فلا يجوز ان يكون تحصيل معنى المحكوم به وتعقله بمعونة اسناده الى المحكوم عليه وذكره بعد ذكره على ماتوهمه المعترض وهذا بخلاف ما اذا حصل العهد من قرينة أخرى كما تقول أكرمت عالما والعالم زيد وزيد العالم من غير فرق بين التقديم والتأخير واعلم ان ماذكره فى بحث مفهوم الحصر يشهد للمصنف بقلة التدرب فى علم المعانى والشارح المحقق انما حاول تقرير كلامه بقدر الامكان (قوله على كون الخاص شائعا فيه) أى مشتركا فى العام مندرجا تحته

((مباحث النسخ))

(قوله دون الاجماع) لم يتعرض للقياس لانه لم يكن له دخل فيما سبق أيضا من أقسام المتن وماسيجىء من ان القياس القطعى فى حياة النبى عليه السلام قد نسخ لا عبرة به لقلته وكونه بمنزلة النص (قوله ونسخت النحل) المنقول بالحاء المهملة وقال السجستانى النسخ ان يحول مافى الخلية من النحل والعسل الى أخرى (قوله اذ فى النقل ازالة عن موضعه) مشعر بان الازالة لازم والنقل ملزوم فلا يستقيم ماوقع فى بعض النسخ من كونه للنقل مجازا باسم الملزوم وللازالة باسم اللازم بل بالعكس نعم لو ذكر ان فى الازالة نقلا من حالة الى حالة يصح ذلك واما ماذكره السكاكى من ان ذكر اللازم وارادة الملزوم كناية لا مجاز فتكلف لا ثبت له بل التحقيق ان الانتقال لا يكون الا من الملزوم لكنه قد يكون لازما فيجعل ملزوما بنوع تكلف كاطلاق النبات على المطر (قوله ليخرج رفعه بالموت والنوم) اعترض العلامة بأن الرفع بالنوم والغفلة ايضا بدليل شرعى وهو قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث وأجيب بأن العقل حاكم بأن شرط التكليف التعقل ويستوى فى امتناع التكليف الميت والنائم والغافل والنصوص الواردة فى ذلك ليست رافعة بل مثبتة ان مثل النوم والنسيان هو الرافع (قوله وان كان يمكن) اشارة الى اعتراض أورده العلامة وذكر انه مصرح فى كلام الامام حيث قال فى البرهان قال القاضى النسخ رفع الحكم بعد ثبوته ولا يحتاج الى التقييد بالتأخر فان اللفظ الذى ينتظم لقصد التأسيس ليس فيه رفع حكم بعد ثبوته فى قصد

بالتمام فكيف يرفع لكن التصريح ودفع التوهم مما يقصد في الحدود وربما يقال عليه ان الحكم كلام الله وهو قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور رفعه ولا تأخره عن غيره فاجاب عنه بانا نريد بالحكم ما ثبت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا فانا نقطع بان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن قبل العقل ثم ثبت بعده وذلك ليس بقديم فيمتنع انتفاؤه وتأخره ثم انا نعلم قطعا انه اذا ثبت تحريم شئ بعد وجوبه فقد انتفى الوجوب وهذا هو الذى نعنيه بالرفع واذا تصورنا الحكم والرفع كذلك كان امكان رفعه ضروريا وكذا تأخره قال (الامام اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول فيرد ان اللفظ دليل النسخ لا نفسه ولا يطرد فان لفظ العدل نسخ حكم كذا ليس بنسخ ولا ينعكس لانه قد يكون بفعله عليه السلام ثم حاصله اللفظ الدال على النسخ لانه فسر الشرط بانتفاء النسخ وانتفاء انتفائه حصوله وقال الغزالى الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه واورد الثلاثة الاول وان قوله على وجه الى آخره زيادة وقال الفقهاء النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعى مع التأخير عن مورده واورد الثلاثة الاول فان فروا من الرفع لكون الحكم قديما والتعلق قديما فانتهاء امد الوجوب ينافى بقاءه عليه وهو معنى الرفع وان فروا لانه لا يرتفع تعلق بمستقبل لزمهم منع النسخ قبل الفعل كالمعتزلة وان كان لانه بيان امد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره فلابد من زواله المعتزلة اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا فيرد ما على الغزالى والمقيد بالمرة بفعل) اقول هذه تعريفات للنسخ لم يرتضها وهى أربعة الاول قال الامام هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول ومعناه ان الحكم كان دائما فى علم الله دواما مشروطا بشرط لا يعلمه الا هو واجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه وما ذلك الا بتوقيفه تعالى اياه فاذا قال قولا دالا عليه فذلك هو النسخ واعترض بوجوه منها انه فسر النسخ باللفظ وهو دليل النسخ لا هو يقال نسخ الحكم بالآية والخبر ومنها انه غير مطرد لدخول ما ليس بنسخ فيه وهو قول العدل نسخ حكم كذا فانه لفظ دال على ظهور انتفاء شرط الدوام وليس بنسخ ضرورة ومنها انه غير منعكس لخروج ما هو نسخ عنه اذ قد يكون النسخ بفعله عليه السلام ومنها انه تعريف الشئ بنفسه لانه فسر شرط دوام الحكم بانتفاء النسخ فيكون الشرط انتفاء انتفاء النسخ وهو حصول النسخ فيكون حاصل كلامه انه اللفظ الدال على حصول النسخ وقد يجاب عنها بانه قد علم ان الحكم يدوم ما وجد شرط دوامه وليس شرطه الا عدم قول الله الدال على انتفائه فقاطع الدوام هو ذلك القول وهو النسخ فكما ان الحكم ليس الا قوله افعل فالنسخ ليس الا ذلك القول وقول العدل وفعل الرسول يدلان على ذلك القول فهما دليلا النسخ الدال بالذات والمراد انما هو الدال بالذات وما ذكرناه ظاهر انه لا يتوقف فهمه على فهم النسخ وان كان فى الخارج هو النسخ وكذلك كل حد ومحدوده يتحدان ذاتا ويتغايران

الشارح ثم قال والعجب من المصنف انه سلم ورود هذا على الغزالى وغفل أو تغافل عن وروده عليه وما ذكره المحقق من انه للتصريح أو لرفع الوهم جيد الا انه ينبغى ان لا يعترض بمثله على غيره وكم مثله (قوله فلا يتصور رفعه ولا تأخره) فان قيل ليس فى التعريف ما يدل على تأخر الدليل يقتضى تأخر الحكم لانه انما يثبت به فاذا ثبت تحريم شئ بعد وجوبه ففيه رفع للوجوب وتأخر للتحريم (قوله ما ثبت على المكلف) يعنى الخطاب المتعلق تعلق التنجيز وهو بهذا المعنى انما يحدث بحدوث شرائط التكليف والقديم انما يتعلق تعلقا معنويا ضروريا للطلب على ما مر فى مسئلة تكليف المعدوم (قوله لانه فسر) ظاهر العبارة أن الامام صرح بهذا التفسير لكنه بعيد جدا وكان المراد أن ذلك لزم من كلامه حيث أضاف الشرط الى دوام الحكم ودوام الحكم انتفاء النسخ ولهذا دفعه المحقق بان ما ذكره الامام لا يتوقف فهمه على فهم النسخ وان كان فى الخارج هو النسخ على ما هو حكم كل حد مع محدوده من الاتحاد ذاتا والتغاير مفهوما فانتفاء شرط دوام الحكم نفس حصول النسخ بالذات ومغايرته بالمفهوم ولا يخفى أن هذا انما يصح فى غير الحد التام اذ لا تغاير فيه الا بمجرد اجمال وتفصيل وكانه جعل ذلك تغايرا فى المفهوم (قوله فيكون الشرط) هكذا وقع فى بعض النسخ والظاهر انه أن قد سقط عن القلم لفظ انتفاء أى فيكون انتفاء الشرط انتفاء انتفاء النسخ على ما صرح به فى الشروح ويحتمل أن يراد فيكون الشرط أى الامر الذى شرط دلالة اللفظ على ظهوره حتى يكون نسخا (قوله فقاطع الدوام هو ذلك القول) لا يخلو عن اعتراف بورود الاعتراض فان القاطع هو الناسخ لا النسخ بالمعنى المصدرى اللهم الا أن يحمل القول أيضا على معناه المصدرى فيؤل الى ما فى بعض الشروح من أن المراد باللفظ التلفظ أى تلفظ الشارع على أن اطلاق التلفظ ايضا محظور وليس هو بدال بل نفس اللفظ وايضا اذا كان شرط دوام الحكم هو عدم القول المخصوص كان انتفاء الشرط نفس ذلك القول الذى هو النسخ فلا يصح تفسيره باللفظ الدال على ظهوره وايضا لو كان الناسخ هو قول الله تعالى فقط لم يكن قول الرسول ناسخا اللهم الا ان يفرق بينه وبين الفعل بانه وحى فكانه قول الله بخلاف الفعل فانه انما يدل عليه مفهوما

(قوله فلانه لولاه) أى لولا تراخى الخطاب الدال على الارتفاع عن الخطاب المتقدم بل كان متصلا كما فى الغاية والشرط ونحو ذلك لم يتقرر الحكم لان الحكم انما يثبت بعد تمام الكلام فكان الخطاب الثانى دافعا لثبوت الحكم فيما وراء المذكور مثلا لارافعا لما هو ثابت (قوله وقد يجاب عن الرابع بأن قوله لولاه لكان ثابتا احترازعن قول العدل ان حكم كذا قد نسخ) فانه وان كان خطابا دالا على ارتفاع الحكم لكنه ليس هو بحيث لولاه لكان الحكم ثابتا فى نفس الامر وان اعتقد المكلف ثبوته مع ان دلالة الرفع على ماذكر التزام ولا يقدح فى التعريف التصريح بما علم التزاما وحينئذ يندفع الاعتراض الثانى أيضا مع ان المفهوم من الخطاب ههنا خطاب الشارع فلا يدخل فيه قول العدل على انه لو أريد الدال بالذات كما سبق اندفعت الثلاثة وكان قوله لولاه للتصريح بهذا المعنى ودفع ما يتبادر الى الفهم من اطلاق الدلالة فان قيل ان الشارح جعل الاعتراض الرابع استدراك قيدين نظرا الى ظاهر قوله الخ أى آخر التعريف والانسب ان يكون المراد آخر ذلك القيد فانه يتم بقوله لكان ثابتا وقوله مع تراخيه ابتداء قيد آخر متعلق بالخطاب

مفهوما الثانى قال الغزالى هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه واعترض عليه بالثلاثة الاول وهى ان اللفظ دليل النسخ وقول العدل يدخل فيه ويخرج فعل الرسول ويرد ههنا سؤال يخصه وهو ان قوله على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه زيادة لا يحتاج اليه اما لولاه لكان ثابتا فلان الرفع لا يكون الا اذا كان كذلك واما مع تراخيه عنه فلانه لولاه لم يتقرر الحكم الاول فكان دفعا لا رفعا كالتخصيص وقد يجاب عن الرابع بان قوله لولاه لكان ثابتا احترازعن قول العدل لانه قد ارتفع بقول الشارع رواه العدل أم لا ومع تراخيه عنه كقوله متأخرا احترازعن الغاية الثالث قال الفقهاء النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعى مع تراخيه عن مورده واعترض عليه بالثلاثة الاول الموردة على الغزالى والامام والجواب ماعرفت مع ان قول الراوى ليس بنص وقد يلتزم كون الفعل اذا أفاد حكما نصا فيه فانه يوصف بما يوصف به الالفاظ من الظاهر والمجمل هذا ولا معنى لفرارهم من الرفع الى الانتهاء لان ذلك يحتمل امورا ثلاثة اثنان فاسدان وواحد نزاع لفظى أحدها انهم فروا من الرفع لكون الحكم قديما والتعلق قديما فلا يتصور رفع شئ منهما وهذا فاسد فان انتهاء امد الوجوب لا يتصور مع دوام الوجوب وعدم دوامه هو رفعه فقد قال بالرفع معنى وأنكره لفظا فناقض ثانيها أنهم فروا منه لان التعلق بفعل مستقبل لا يمكن رفعه فاذا نسخ علم أنه لم يكن متعلقا به وهذا أيضا فاسد لانه يلزم منه القول بامتناع النسخ قبل الفعل لانه اذا صدق ان ما نسخ فالخطاب لم يتناوله صدق بحكم عكس النقيض ان ما يتناوله الخطاب لا ينسخ ولا شك أن الخطاب فى قوله صل يوم الخميس قد يتناول الفعل فى الجملة فيجب أن لا يمكن نسخه كما ذهب اليه المعتزلة وهو خلاف مذهب الفقهاء ثالثها انهم فروا لانهم يرون النسخ بيان أمد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره قبل سماع الناسخ مع أنه لم يكن مستمرا فى نفس الامر فبسماع الناسخ زال ذلك الظن وزال التعلق المظنون وهذا صحيح لكنه ليس خلافا فى المعنى لانه يستلزم زوال التعلق المظنون قطعا وهو مرادنا بالرفع ومرادهم بالانتهاء فصار لفظيا الرابع قالت المعتزلة اللفظ الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص

الدال وذلك لان المصنف قد صرح بقيد التأخر وهو بعينه معنى التراخى فكيف يصح منه الاعتراض باستدراكه قلنا مبناه على ان الغزالى وصف الخطاب الاول بالمتقدم وهو كالتصريح بتأخر الثانى بخلاف تعريف المصنف فانه خال عن ذلك بل غايته ان الرفع ينبئ عن اخراج الغاية كالارتفاع فى تعريف الغزالى فليتأمل بل التحقيق ان قيد التراخى مما لابد منه فى حقيقة النسخ والتأخر لا يستلزمه اذ المتأخر قد يكون متصلا كالاستثناء والغاية الا ترى ان فاء العطف تفيد التأخر ولا تفيد التراخى ثم أراد المصنف بالتأخر التراخى الذى هو أخص من مدلوله ولذا قال الشارح ان قول الغزالى مع تراخيه عنه مثل قول المصنف متأخرا احترازا عن الغاية ونحوها لدخولها حقيقة أو توهما (قوله مع تراخيه) أى ذلك النص عن مورده أى زمان ورود ذلك الحكم ولا يخفى ان هذا الاخراج مثل الغاية (قوله واعترض عليه بالثلاثة) وهى ان النص دليل النسخ لا نفسه وانه غير مطرد لدخول قول العدل ان حكم كذا قد نسخ ولا منعكس بخروج فعله عليه السلام اذا نسخ حكما ولا يرد استدراك قيد التراخى لانه لا اشعار فى تعريفهم بذلك والجواب ما سبق ان النسخ بالحقيقة هو قول الله تعالى الدال بالذات على انتهاء الحكم وقول العدل وفعل الرسول انما يدلان بالذات على ذلك القول لا على الانتهاء وقد يجاب عن الاخيرين بان قول الرافعى ليس بنص لما فيه من الاحتمال وفعل الرسول قد يكون نصا كما يكون ظاهرا أو مجملا هذا ان أريد بالنص ما يقابل الظاهر وان أريد ما يقابل الاحتمال والقياس وهو الكتاب والسنة نخرج قول العدل دخول فعل الرسول ظاهر (قوله فقد قال) أى فر من الرفع الى الانتهاء (قوله فناقض) حيث أنكره ولم يذكره (قوله بانتهاء مازاد الشارحون) فى هذا المقام على اعادة المتن والشارح المحقق وان بالغ فى التقرير لم يكشف عن حقيقة الحال وكان المقصود ان النسخ انما يكون لتعلق الخطاب بالفعل فى المستقبل لان

المتقدم زائل عنه على وجه لولاه لكان ثابتا واعترض عليه بالاربعة التى وردت على الغزالى بعينها وبخامس يخصه وهو المقيد بالمرة يفعل وصورته ان يقول يجب عليك الحج فى جميع السنين مرة واحدة وهو قد حج مرة فان هذا اللفظ دال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم وهو الحج زائل عنه على وجه لولاه لكان ثابتا بحكم عمومه الذى لم يدفعه التقييد بالمرة قال (والاجماع على الجواز والوقوع وخالفت اليهود فى الجواز وأبو مسلم الاصفهانى فى الوقوع لنا القطع بالجواز وان اعتبرت المصالح فالقطع أن المصلحة قد تختلف باختلاف الاوقات وفى التوراة أنه أمر آدم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك باتفاق واستدل باباحة السبت ثم تحريمه وبجواز الختان ثم ايجابه يوم الولادة عندهم وبجواز الاختين ثم التحريم وأجيب بان رفع مباح الاصل ليس بنسخ) أقول اجمع أهل الشرائع على جواز النسخ ووقوعه وخالفت اليهود غير العيسوية فى جوازه فقالوا يمتنع عقلا وأبو مسلم الاصفهانى فى وقوعه فقال انه وان جاز عقلا لكنه لم يقع لنا انا نقطع بجوازه عقلا وانه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته سواء اعتبرت المصالح أم لا اما اذا لم تعتبر فظاهر لان الله يفعل ما يشاء واما اذا اعتبرت فلانا نقطع ان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات كشرب دواء فى وقت دون وقت فلا بعد ان تكون المصلحة فى وقت تقتضى شرع ذلك الحكم وفى وقت رفعه واما الوقوع فانه جاء فى التوراة ان آدم عليه السلام أمر بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك باتفاق وهو النسخ وقد استدل عليه بان السبت كان قبل موسى عليه السلام مباحا ثم حرم وكان الختان جائزا ثم أوجب يوم الولادة عندهم والجمع بين الاختين كان جائزا ثم حرم عندهم وكل ذلك نسخ الجواب منع كونه نسخا لانه رفع لامور كانت مباحة بالاصل ورفع مباح الاصل ليس بنسخ كما علمت قال (قالوا لو نسخت شريعة موسى عليه السلام لبطل قول موسى المتواتر هذه شريعة مؤبدة قلنا مختلق قيل من ابن الراوندى والقطع انه لو كان عندهم صحيحا لقضت العادة بقوله له صلى الله عليه وسلم قالوا ان نسخ لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له فهو البداء والا فعبث وأجيب بعد اعتبار المصالح انها تختلف باختلاف الازمان والاحوال كمنفعة شرب دواء فى وقت أو حال وضرره فى آخر فلم يتجدد ظهور ما لم يكن قالوا ان كان مقيدا فليس بنسخ وان دل على التأبيد لم يقبل للتناقض بانه مؤبد ليس بمؤبد ولانه يؤدى الى تعذر الاخبار بالتأبيد والى نفى الوثوق بتأبيد حكم ما والى جواز نسخ شريعتكم وأجيب بان تقييد الفعل الواجب بالتأبيد لا يمنع النسخ كما لو كان معينا مثل صم رمضان ثم ينسخ قبله فهذا أجدر وقوله صم رمضان ابدا

ما وجد لا يتصور رفعه وبالنظر الى المستقبل يصح البيان أى الاعلام بان الخطاب لم يتعلق ولا يصح الرفع لاقتضائه سابقة الثبوت وحاصل الاعتراض ان النسخ اذا كان هو البيان والاعلام بان الخطاب لم يتعلق فاذا لم يوجد هذا المعنى لم يتحقق النسخ كما فى الخطاب المتعلق بفعل فى المستقبل مثل صل يوم الخميس فانه يتناول فعلا فى الجملة ويتعلق به ضرورة وكل ما هذا شأنه يمتنع نسخه فان قيل بل يمتنع نسخه مطلقا لتحقق التناول والتعلق قلنا اذا كان ظاهر الخطاب متناولا للمستقبل وغيره أمكن نسخه بمعنى بيان عدم التعلق بالاستقلال (قوله واعترض عليه بالاربعة) اما الثلاثة الاول فبعينها اذ اللفظ دليل النسخ لا نفسه ويدخل قول العدل ويخرج فعل النبى عليه السلام واما الرابع فبجزئه لاشعار الزائل بانه لولاه لكان ثابتا لا بجميعه لعدم قيد التراخى وتقرير الاعتراض الخامس على ما فى الشروح ان الامر المقيد بمرة اذ ورد بعده نص يدل على زوال حكمه فانه نسخ مع ان الزائل نفس ذلك الحكم لا مثله واعترضوا بأنه لا يجوز مثل ذلك لانهم يمنعون النسخ قبل الفعل ورد بأنه يجوز أن ينسخ فى وقته وهم يمنعون النسخ قبل الوقت لا قبل الفعل ولما كان هذا التقرير لفظا ينقل حشوا قدره الشارح المحقق بالامر بدعليه وهو ان المقيد بالمرة اذا فعل مرة يصدق هذا التعريف على اللفظ الذى يفيد تقييده بالمرة مع انه ليس بنسخ كما اذا قال الشارع يجب عليك الحج فى جميع السنين مرة واحدة وهو قد حج مرة فان قوله مرة واحدة لفظ دال على ان مثل الحكم الثابت بالنص السابق زائل عن المخاطب على وجه لولا ذلك اللفظ لكان مثل ذلك الحكم ثابتا بحكم عموم النص الذى لم يرفعه أى ذلك العموم التقييد بالمرة أى على تقدير عدمه فقوله وقد حج مرة ليتحقق الحكم والمثل وقوله وهو الحج يجوز ان يكون الضمير للمثل والحج اشارة الى المرات الاخر وان يكون للحكم والحج اشارة الى ما فعل من الحج ويمكن المناقشة فى ثبوت الحكم وزواله فان الكلام بالتمام واعلم ان شيأ من التعريفات لا يتناول نسخ التلاوة اللهم الا ان يقال انه عبارة عن نسخ الاحكام المتعلقة بنفس النظم كالجواز فى الصلاة وحرمة القراءة على الجنب والحائض ونحو ذلك (قوله غير العيسوية) قوم من اليهود ذهبوا الى جواز النسخ عقلا ووقوعه سمعا واعترفوا بنبوة محمد عليه السلام لكن الى العرب خاصة لا الى الامم كافة (قوله بتزويج بناته من بنيه) يعنى ورد فى التوراة بلفظ الاطلاق بل العموم لكن على سبيل التوزيع من غير تخصيص بالبنات والبنين فى زمانه ولا تقييد بوقت دون وقت والاحتمالات التى لم تنشأ عن دليل بل ينفيها ظاهر الدليل تكون منفية (قوله ثم حرم عندهم) لفظ عندهم زيادة ليس فى المتن كانه قصد بها التصريح بالالتزام

(قوله فلا يمكن بطلانه متنا) الاولى ان يقول سند الاتن التواتر انما يصح السند وهو طريق الاخبار عن المتن الذى هو نفس اللفظ وكأنه عبر عن السند بالمتن ليوافق سجعه الآخر وهو بطلانه معنى على ما قال قاضى قم حين كتب اليه بعض الحكام أيها القاضى بقم قد عزلناك فقم والله ما عزلتنى الا هذه السجعة (قوله التزام بطلانه) أى متنا ومعنى يعنى انه ليس بمتواتر ولا قول رسول فصرح بمنع الامرين تحقيقا للمقصود والا فمنع كونه قول موسى يستلزم منع كونه متواترا ولا يجوز ان يكون منع التواتر مبنيا على التنزل لان تسليم كونه قول موسى يستلزم المطلوب وان لم يتواتر (قوله اما مقيد بغاية أو مؤبد) أى مقرون بما يفيد التأبيد على ما يشعر به قول المصنف وان دل على التأبيد ويفصح عنه الاستدلالات المذكورة لبيان عدم قبوله النسخ لظهور أنه لو أراد التأبيد بحسب الظاهر بان يكون مرسلا غير مقيد بغاية لم ينتهض ذلك وعلى هذا يتوجه منع الحصر لجواز أن لا يكون مقيدا بغاية ولا مقرونا بتأبيد وهذا حقيقة جواب الشبهة لان ترديد المستدل وقع فى الحكم أنه مقيد او مؤبد فاجيب بان النزاع لم يقع فى الحكم المقيد أو المؤبد بل فيما لا دلالة فيه على التقييد ولا التأبيد وقد تعلق بفعل مؤبد واذا ثبت جواز النسخ فيما اذا كان الفعل مقيدا بالتأبيد ثبت فيما هو خال عن التأبيد بطريق الاولى وما ذكرتم من الادلة على أن المؤبد لا يقبل النسخ انما هو فى الحكم المؤبد لا الحكم المتعلق بالفعل المؤبد

ابدا بالنص يوجب أن الجميع متعلق الوجوب ولا يلزم الاستمرار فلا تناقض كالموت وانما الممتنع ان يخبر بان الوجوب باق ابدا ثم نسخ قالوا وجاز لكان قبل وجوده أو بعده أو معه وارتفاعه قبل وجوده أو بعده باطل ومعه أجدر لاستحالة النفى والاثبات قلنا المراد أن التكليف الذى كان زال كالموت لا أن الفعل يرتفع قالوا اما أن يكون البارى سبحانه وتعالى علم استمراره أبدا فلا نسخ أو الى وقت معين فليس بنسخ قلنا الى الوقت المعين الذى علم انه ينسخه فيه وعلمه بارتفاعه بالنسخ لا يمنع النسخ) أقول هذه حجج مانعى النسخ قالوا أولا لو نسخ شريعة موسى عليه السلام لبطل قول موسى هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض والتالى باطل لكونه متواترا فلا يمكن بطلانه متنا وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يمكن بطلانه معنى الجواب التزام بطلانه ومنع كونه قول موسى ومتواترا بل هو مختلق قيل انما اختلقه ابن الراوندى والدليل على انه مختلق انه لو كان صحيحا عندهم لقضت العادة بأن يقولوه للنبى ويحتجوا به عليه ولم يقع والا لاشتهر عادة قالوا ثانيا ان نسخ الله الحكم فاما لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له قبل أولا وكلاهما باطل فالاول لانه هو البداء وانه على الله محال والثانى لان ما لا يكون لحكمة فهو عبث وهو أيضا على الله محال الجواب انا لا نعتبر المصلحة فان عنيتم بالعبث ما لا مصلحة فيه فهو ملتزم أو غيره فلا يلزم سلمناه لكن المصلحة تختلف باختلاف الاحوال والازمان كمنفعة شرب الدواء فى وقت أو حالة ومضرته فى حالة اخرى أو وقت آخر فقد تتجدد مصلحة لم تكن موجودة لا انه يتجدد ظهور مصلحة لم تكن ظاهرة فلم يلزم بداء والحاصل ان عنيتم بظهور المصلحة تجددها اخترنا الاثبات ولا بداء أو تجدد العلم بها اخترنا النفى ولا عبث قالوا ثالثا الحكم الاول اما مقيد بغاية أو مؤبد وكيف كان لا ينسخ اما اذا كان مقيدا بغاية فلان الحكم بخلافه بعد تلك الغاية لا يكون نسخا كمن يقول صم الى العيد ثم يقول فى العيد لا تصم اذ ليس فيه رفع قطعا وأما اذا كان مؤبدا فلانه لا يقبل النسخ أما اولا فللتناقض اذ حاصله انه مؤبد ليس مؤبدا وأما ثانيا فلانه يؤدى الى تعذر الاخبار عن التأبيد بوجه من الوجوه اذ ما من عبارة تذكر له الا وتقبل النسخ ونحن نعلم بالضرورة ان ذلك كسائر المعانى النفسية يمكن التعبير عنه والاخبار به وأما ثالثا فلانه يؤدى الى نفى الوثوق بتأبيد حكم ما وقد ذكرتم أحكاما مؤبدة كالصلاة والصوم وأما رابعا فلانه يؤدى الى جواز نسخ شريعتكم وأنتم لا تقولون به الجواب ان التأبيد يمكن ان يجعل قيدا فى الفعل المتعلق للوجوب وان يجعل قيدا فى الوجوب نفسه والمبحث جعله قيدا فى الفعل نفسه أى الفعل أبدا واجب فى الجملة وحينئذ فلا نسلم انه لا يقبل النسخ وذلك كما لو كان الوقت معينا بان يقول صم رمضان هذه السنة ثم ينسخ قبله فيكون رمضان ظرفا للصوم والوجوب ثابت قبله ويرتفع فلا يوجد فيه واذا جاز ذلك مع التنصيص فى الوقت فمع قيد التأبيد وانه ظاهر فى تناوله ويمكن ان لا يتناوله اجدر وتحقيقه ان قوله صم رمضان أبدا يدل على ان كل صوم شهر من شهور رمضان الى الابد واجب فى الجملة غير مقيد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب ومعناه عدم استمراره مناقضا له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة فى هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشئ من الرمضانات وتناول الخطاب له نعم الممتنع ان يجعل التأبيد قيدا للوجوب بأن يخبر ان الوجوب ثابت أبدا ثم ينسخ حتى يأتى زمان لا وجوب فيه وما ذكرتم من الوجوه انما يبطل هذا القسم ومثله غير واقع ولا النزاع واقع فيه والتلخيص ان زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثانى قالوا رابعا لو جاز النسخ وهو

(قوله هذا يدل على أن الفعل لا يرتفع) يعني أن ترديد المستدل وان وقع في الحكم لكن ماذكره ادل على امتناع ارتفاع الفعل ولا نزاع فيه وانما النزاع في ارتفاع الحكم المتعلق بمعنى زوال تعلقه وانقطاع استمراره وان كان نفس الحكم أزليا لا يرتفع فان قيل فيجيء في الحكم المتعلق الترديد المذكور قلنا نعم لكن ليس معنى ارتفاعه انعدامه بعينه بل انقطاع تعلقه ولا امتناع في ذلك بعد التحقيق فان قيل فيردد في التعلق قلنا معنى ارتفاعه وانقطاعه انه وجد التعلق بالفعل الذي في الزمان الاول ولم يوجد التعلق بالفعل الذي في الزمان الثاني فارتفع وانقطع والاستمرار الذي كان يتحقق لولا الناسخ واعلم ان مراد المستدل بقوله بعد الوجود بعد تمامه وانقضائه على مافهمه الشارحون وصرح به الآمدي حتى قال اما ان يكون رفعه قبل وجوده أو بعد عدمه أو حال وجوده وامتناع الارتفاع حينئذ ضروري واما على ماذهب اليه المحقق من ان المراد بعد تحقيق الوجود وحصوله فاستحالته ممنوعة بل امكانه ضروري بل لا يتصور انعدام الشيء وارتفاعه الا بعد حصول الوجود له وأيضا البعدية بهذا المعنى تتناول المعية فلا تقابلها اللهم الا ان يراد المعية في حدوث الوجود وحصوله وماذكر من ان ما صار موجودا يستحيل ان يرتفع وينعدم هو بعينه ان أراد مع قيد الوجود حتى يلزم ان لا يوجد حين لا يوجد لم يكن اجتماع النفي والاثبات أمرا زائدا على ذلك على ما ادعاه بل يكون هذا بعينه هو الارتفاع مع الوجود لا بعده وان أراد غير ذلك فلا نسلم استحالته بل هو ظاهر الاستقامة واعلم ان هذا شبيه بالمغالطة المذكورة في ايجاد الممكن وحلها ان الارتفاع والانعدام انما هو في حال العدم لكن عدما حاصلا بهذا الانعدام وانما يستحيل لو كان بانعدام حاصل قبل

(قوله ثم نقول صحة شريعتنا) جواب سؤال تقريره لا نسلم كون النسخ مما يصح اثباته بالاجماع وانما يصح لو لم تتوقف صحة الشريعة عليه وتقرير الجواب ان هذا المنع لا يضرنا وهو ظاهر فان قيل كيف يتصور من المسلم انكار النسخ وهو من ضروريات الدين ضرورة ثبوت نسخ بعض أحكام الشرائع السالفة بالادلة القاطعة على حقية شريعتنا ونسخ بعض أحكام شريعتنا بالادلة القاطعة من شريعتنا قلنا هو لا ينكر عدم بقاء تلك الاحكام وانما ينازع في الانقطاع والارتفاع ويزعم ان حقية تلك الاحكام كانت مقيدة بظهور شريعتنا وكذا في أحكام شريعتنا فيرجع النزاع لفظيا

ارتفاع الحكم فاما قبل وجوده أو بعده أو معه والكل باطل اما قبل الوجود فلأنه اذا لم يوجد كيف يرتفع والعدم الاصلي لا يكون ارتفاعا وأما بعد وجوده فلانه اذا وجد فيمتنع ان يرتفع لان ما صار موجودا لا يصير منعدما هو بعينه بل بمعنى ان لا يوجد مثله ثانيا واما ان يرتفع هو بعينه فمحال وأما مع الوجود فلمثل ذلك مع أمر زائد وهو انه لو ارتفع حال الوجود لزم اجتماع النفي والاثبات فيوجد حين لا يوجد وانه مستحيل الجواب ان هذا يدل على ان الفعل لا يرتفع وهو غير محل النزاع بل المراد ان التكليف الذي كان متعلقا به قد زال وهو ممكن كما يزول بالموت لانا نعلم بالضرورة انه بعد الموت لم يبق مكلفا بعد ان كان مكلفا وهو معنى الارتفاع في النسخ لا أن الفعل يرتفع قالوا خامسا اما ان يكون الباري عالما باستمراره أبدا أولا وعلى التقديرين فلا نسخ اما اذا علم استمراره ابدا فظاهر والالزم الجهل واما اذا لم يعلم استمراره ابدا فلانه يعلمه الى وقت معين فيكون الحكم في علمه موقتا وذلك الوقت غير ثابت فيما بعده فالقول الذي ينفيه فيه لا يكون رافعا الحكم ثابت فلا يكون نسخا الجواب نختار انه يعلمه الى وقت معين وهو الوقت الذي يعلم انه ينسخه فيه وعلمه بارتفاعه بنسخه اياه لا يمنع النسخ بل يلزم منه وجود النسخ فكيف ينافيه قال (وعلى الاصفهاني الاجماع على ان شريعتنا ناسخة لما يخالفها ونسخ التوجه والوصية للاقربين بالمواريث وذلك كثير) أقول ماذكرناه كله مع اليهود ولنا على الاصفهاني دليلا على الوقوع ان الامة اجمعت على ان شريعتنا ناسخة لما يخالفها من الاحكام ثم نقول صحة شريعتنا ان توقفت على النسخ وقد ثبتت بالبرهان فقد صح النسخ والاجاز اثبات النسخ بالادلة الشرعية لان كل مالا يتوقف عليه السمع يجوز اثباته به والاجماع منها وأيضا ان التوجه الى بيت المقدس كان واجبا اجماعا ونسخ بالتوجه الى القبلة وأيضا كانت الوصية للوالدين والاقربين واجبة وقد نسخت بآيات المواريث وأيضا ثبات الواحد للعشرة كان واجبا ونسخ بثبات الواحد للاثنين وذلك كثير لا يحصى فمن أرادها فعليه بالكتب المصنفة فيه قال (مسئلة المختار جواز النسخ قبل وقت الفعل مثل حجوا هذه السنة ثم يقول قبله لا تحجوا ومنع المعتزلة والصيرفي لنا ثبت التكليف قبل وقت الفعل فوجب جواز رفعه كالموت وأيضا فكل نسخ كذلك لان الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع نسخه واستدل بأن ابراهيم عليه السلام أمر بالذبح بدليل افعل ما تؤمر وبالاقدام وبترويع الولد ونسخ قبل التمكن واعترض بجواز ان يكون موسعا وأجيب بأن ذلك لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل لان الامر باق عليه وهو المانع عندهم وبانه لو كان موسعا لقضت العادة بتأخيره رجاء نسخه أو موته لعظمه وأما قولهم بمثل لم يؤمر وانما توهم او امر بمقدمات الذبح فليس بشيء أو ذبح وكان يلتحم عقيبه أو جعل صفيحة نحاس أو حديد فلا

(قوله قبل الفعل) تعبير عن المسئلة بما هو المشهور والا فالمذكور في المتن قبل وقت الفعل ولهذا قال في التقرير قبل دخول عرفة وصرح بأن المراد قبل وقت الفعل والحق ان المراد قبل الوقت الذي يتمكن فيه من اداء الفعل فيشمل ما قبل دخول الوقت وما بعد دخول الوقت وعدم انقضاء زمان يسع المأمور به فالاول مثل ان يقول حجوا هذه السنة ثم يقول قبل دخول عرفة لا تحجوا والثاني مثل ان يقول يوم عرفة قبل انقضاء زمان يسع الاسباب لا تحجوا فالنسخ ابدا لا يتعلق بما مضى بل ربما تعدد وقوعه في الاستقبال من افراد الفعل (قوله فيما تقدم) من انه لا ينقطع التكليف بالفعل حال حدوثه وانه يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه (قوله لانهما) أي النسخ والموت سواء في انقطاع التكليف بهما وارتفاع تعلق الخطاب وقد يجاب بمنع الاستواء لتحقق الرفع في النسخ دون الموت للقطع بان الرفع يقتضي سابقة الثبوت والعقل قاض بأنه لا ثبوت مع الموت وحاصله انا لا نسلم تكليف من علم الله انه يموت قبل التمكن من الفعل وقد يدفع بأنه اجماع أو الزام للمعتزلة حيث قالوا بالتكليف قبل الفعل من غير تفرقة بين من علم الله انه يموت أو لا يموت فان قيل التكليف الذي يرتفع قبل التمكن من الفعل يكون عبثا وهو قبيح قلنا بعد تسليم القاعدة لا نسلم العبث اذ يشتمل على الفائدة التي هي الابتلاء (قوله وكل نسخ قبل وقت الفعل) لا خفاء ان النزاع فيما قبل الوقت الذي قدره الشارع للفعل والذي ذكر في الدليل انما هو وقت المباشرة الفعل فأين أحدهما من الآخر (قوله وهو) أي تعلق الوجوب بالمستقبل هو المانع عند المعتزلة من النسخ على ما سيذكره في تقرير شبهتهم من انه لو لم يكن مأمورا به في ذلك الوقت لم يتحقق النسخ (قوله ولولا الامر) أي الامر بالذبح يعني لو لم يؤمر بشئ أو أمر بالمقدمات دون الذبح لما كان هذا بلاء مبينا ولما احتاج الى الفداء اما على تقدير عدم الامر بشئ فظاهر واما على تقدير الامر بالمقدمات فلسهولة الامتثال فيه وعدم تأديه الى تلف النفس ليفتقر الى فداء (قوله وانه خلق) عطف على انا لا نسلم أي ومنها ان خلق صفيحة منعت الذبح مع انه مأمور به من غير نسخ وجعله عطفا على انه لم يذبح أو انه ذبح مما لا معنى له (قوله والا لاثم بتركه) في أصول الحنفية انه لا ترك ههنا للمأمور به حتى يلزم الاثم لان ذبح الشاة خلف عن ذبح الولد والخلف يقوم مقام الاصل يوضحه ان الفداء اسم لما يقوم مقام الشئ في قبول ما يتوجه اليه من المكروه فلو كان ذبح الولد مرتفعا لما احتاج الى ما يقوم مقامه

يسمع ويكون نسخا قبل التمكن قالوا ان كان مأمورا به ذلك الوقت توارد النفي والاثبات وان لم يكن فلا نسخ وأجيب بانه لم يكن بل قبله وانقطع التكليف عنده كالموت) أقول هذه مسئلة النسخ قبل الفعل وصورتها ان يقول حجوا هذه السنة ثم يقول قبل دخول عرفة لا تحجوا وقد اختلف في جوازه والمختار الجواز ومنعه المعتزلة والصيرفي لنا انه ثبت بالدليل فيما تقدم ان التكليف ثابت قبل وقت الفعل فوجب جواز رفعه بالنسخ كما يرفع بالموت لانهما سواء وقد يجاب عنه بأن التكليف مقيد بعدم الموت عقلا فلا رفع ولنا أيضا ان كل نسخ قبل وقت الفعل وقد اعترفتم بثبوت النسخ فيلزمكم تجويزه قبل الفعل بيانه ان التكليف بالفعل بعد وقته محال لانه ان فعل اطاع وان ترك عصى فلا نسخ وكذلك في وقت فعله لانه فعل وأطاع به فلا يمكن اخراجه عن كونه طاعة بعد تحققها وقد يقال الكلام فيما لم يفعل شيئا من الافراد التي يتناولها التكليف وليس كل نسخ كذلك فلا يحصل الالزام واستدل بقصة ابراهيم عليه السلام وهي انه أمر بذبح ولده ونسخ عنه قبل التمكن من الفعل أما الاول فبدليل قوله افعل ما تؤمر ولانه أقدم على الذبح وترويع الولد ولو لم يكن مأمورا به لكان ذلك ممتنعا شرعا وعادة وأما الثاني فلانه لم يفعل فلو كان مع حضور الوقت لكان عاصيا واعترض عليه بانا لا نسلم انه لو لم يفعل وقد حضر الوقت لكان عاصيا لجواز ان يكون الوقت موسعا فيحصل التمكن فلا يعصى بالتأخير ثم ينسخ الجواب اما اولا فلانه لو كان موسعا لكان الوجوب متعلقا بالمستقبل لان الامر باق عليه قطعا فاذا نسخ عنه فقد نسخ تعلق الوجوب بالمستقبل وهو المانع عندهم من النسخ فقد جاز ما قالوا بامتناعه وهو المطلوب وأما ثانيا فلانه لو كان موسعا لأخر الفعل ولم يقدم على الذبح وترويع الولد عادة اما رجاء انه سينسخ عنه واما رجاء ان يموت فيسقط عنه لعظم الامر ومثله مما يؤخر عادة وربما دفعوه بوجوه أخر منها انه لم يؤمر بشئ وانما توهم ذلك توهما باراءة الرؤيا ولو سلم فلم يؤمر بالذبح انما أمر بمقدماته من اخراجه وأخذ المدية وتله للجبين وهذا ليس بشئ لما مر من قوله افعل ما تؤمر واقدامه على الذبح والترويع المحرم لولا الامر كيف ويدل على خلافه قوله ان هذا لهو البلاء المبين وقوله وفديناه بذبح عظيم ولولا الامر لما كان بلاء مبينا ولما احتاج الى الفداء وعلى أصلهم هو تورط لابراهيم في الجهل بما يظهر انه أمر وليس بأمر وذلك غير جائز ومنها انا لا نسلم انه لم يذبح بل روى انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع وانه خلق صفيحة نحاس أو حديد تمنع الذبح وهذا لا يسمع اما اولا فلانه خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا معتبرا واما ثانيا فلانه لو ذبح لما احتيج الى الفداء ولو منع الذبح بالصفيحة مع الامر به لكان تكليفا بالمحال وهم لا يجوزونه ثم قد نسخ عنه والا لاثم بتركه فيكون نسخا قبل التمكن

(قوله قالوا ان كان مامورا به) قد اضطرب كلام الشارحين فى تقرير هذه الشبهة وجوابها فذهب العلامة الى أن المراد ان الفعل المنسوخ لو كان مأمورا به فى ذلك الوقت أعنى قبل دخول وقته أو بعده قبل انقضاء زمان يسع المأمور به وقد نسخ اى نهى عنه لزم توارد النفى والاثبات على محل واحد فى وقت واحد واذا لم يكن مأمورا به لايكون رفعه نسخا وتوجيه الجواب انه يكون مأمورا به قبل ذلك الوقت يعنى الوقت الذى لحقه النسخ ويتبين انقطاع التكليف عند ذلك الوقت بالناسخ وقد اعترض بأن هذه الشبهة تنفى النسخ مطلقا فلا تصلح تمسكا للقائل بالنسخ فان قيل اذا فعل بعض الافراد التى تناولها التكليف لم يلزم التوارد لتعلق الامر بما فعل والنهى عما نسخ قلنا يرد فى الفرد الذى لم يفعل وقد نسخ فان أجيب بأنه يرتفع التكليف الذى تعلق باصل الفعل ووجد منه بعض الافراد قلنا وكذلك اذا لم يوجد فيندفع أصل الشبهة ففى الجملة لاتختص الشبهة بما قبل الوقت وتقرير بعض الشارحين ان المكلف ان كان مأمورا به بالفعل فى وقته فلو نسخ فى ذلك الوقت لزم التوارد وان لم يكن مأمورا به فى ذلك الوقت فلا نسخ وأنت خبير بان هذا التقرير مع المطلوب على طرفى نقيض لما انه ينفى النسخ فى (١٩٢) وقت الفعل وفى بعض الشروح ان هذا متعلق بقصة ابراهيم وهو بعيد جدا والشارح المحقق بالغ فى البيان والتوضيح وجعل ذلك الوقت اشارة الى وقت النسخ الوارد قبل التمكن من الفعل وحاصل الجواب ان الوقت الذى قبل التمكن ذو أجزاء فالاثبات فى بعضها والنفى فى بعض آخر فلا تناقض ولم يزد على ما ذكره العلامة الا زيادة تحقيق فى الجواب واعتراضه بحاله فقوله متعلقا حال من تركه والجر ورفى قوله متعلقا به عائد الى الموصول أو الى الفعل والعائد محذوف وقوله فى وقت آخر هو وقت النسخ يعنى فى وقت مغاير للوقت الذى هو مأمور فيه وكلا الوقتين من الازمان التى قبل التمكن مع الفعل وقوله قبل الوقت يعنى وقت الفعل والتمكن منه وضمير متعلقهما للفعل والترك وقوله فى وقت واحد هو الوقت الذى قدره الشارع وتمكن فيه من الفعل وتوضيحه الاتيان بفعل بعد الزوال يكون فى وقت الطلوع متعلقا للوجوب وفى وقت الضحى متعلقا للحرمة أو الاباحة (قوله الحكم المقيد بالتأبيد) أى المشتمل ذكره على مايفيد تأبيد الوجوب أو الواجب (قوله والاقبل) أى وان لم يكن نصا بل ظاهرا مثل الصوم واجب فى الايام والازمان ونحو ذلك قبل النسخ الذى هو خلاف التأبيد وحمل ظاهر التأبيد على المجاز على التخصيص ونحوه (قوله لنا) احتجاج على جواز نسخ مايكون التأبيد قيدا للفعل وحاصله انه اذا جاز نسخ التكليف بالفعل المقيد بالازمنة المخصوصة بطريق التنصيص عليها فبطريق الظهور واحتمال عدم التناول أولى وكان الشارح العلامة لم يتنبه لما أشار اليه المحقق من الفرق بين قيد الوجوب والوجوب فزعم ان مثل صوموا أبدا يدل على ثبوت الحكم فى جميع الازمان لعمومه وليس تنصيصا على كل وقت بعينه اذ قد يطلق للمبالغة مثل لازم فلانا أبدا (قوله لانسلم التناقض) حاصله ان ايجاب الدوام انما يناقضه عموم ايجاب الدوام لاعدم دوام الايجاب

قالوا لو كان الفعل واجبا فى الوقت الذى عدم الوجوب فيه لكان مأمورا به فى ذلك الوقت غير مأمور به فى ذلك الوقت وتوارد النفى والاثبات على محل واحد وانه محال وان لم يكن واجبا فى ذلك الوقت فلا يكون نفى الوجوب فيه نسخا له الجواب مختارا أنه ليس مأمورا به فى ذلك الوقت قولكم فلا نسخ قلنا ممنوع فانه مأمور به قبل ذلك الوقت ثم ورد تجويز تركه فى وقت آخر متعلقا بالفعل فى الوقت الذى كان الوجوب متعلقا به كما لو مات قبل الوقت فانقطع عنه التكليف بالموت فالتكليف وعدمه قبل الوقت فى زمانين فلا تناقض الا ان متعلقهما هو الفعل فى وقت واحد وذلك جائز وانه محل النزاع قال (مسئلة الجمهور على جواز نسخ مثل صوموا أبدا بخلاف الصوم واجب مستمر أبدا لنا لايزيد على صم غدا ثم ينسخ قبله قالوا متناقض قلنا لامنافاة بين ايجاب صوم غد وانقطاع التكليف قبله كالموت) أقول الحكم المقيد بالتأبيد ان كان التأبيد قيدا فى الفعل مثل ان يقول صوموا ابدا فالجمهور على جواز نسخه وان كان التأبيد قيدا للوجوب وبيانا لمدة بقاء الوجوب واستمراره فان كان نصا مثل أن يقول الصوم واجب مستمر أبدا لم يقبل خلافه والاقبل وحمل ذلك على مجازه لنا انه لايزيد فى دلالته على جزئيات الزمان على دلالة قوله صم غدا على صوم غد وقد قدمنا ان ذلك قابل للنسخ واذا جاز ذلك مع قوة النصوصية فيما تناوله فهذا مع ظهوره واحتمال ان لايتناوله اولى بالجواز قالوا التأبيد معناه انه دائم والنسخ ينفى الدوام ويقطعه فكان متناقضا فلم يجز على الله الجواب لانسلم التناقض اذ لامنافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به وذلك كما لامنافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لايوجد الوجوب فى ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يتعلق التكليف بالصوم فى غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد فى غد تكليف قال (مسئلة الجمهور جواز النسخ من غير بدل لنا ان مصلحة المكلف قد تكون فى ذلك وأيضا فانه وقع كنسخ وجوب الامساك بعد الفطر وتحريم ادخار لحوم الاضاحى قالوا نأت بخير منها أو مثلها واجيب بان الخلاف فى الحكم لافى اللفظ سلمنا لكن خصص سلمنا و يكون نسخه بغير بدل خيرا

لمصلحة

(قوله قد اختلف في جواز نسخ التكليف من غير تكليف آخر) قيد بالتكليف لانه لا خلاف في ان النسخ انما يكون بدليل وهو لا محالة يثبت حكما آخر كالاباحة في الصور المذكورة التي نسخ فيها الوجوب والتحريم ولا في ان كل آية تنسخ يؤتى بآية أخرى يكون العمل بها أكثر منها ثوابا أو مثلها والظاهر ان مراد القائلين بوجوب البدل في النسخ هو اثبات حكم آخر متعلق بذلك الفعل الذي

لمصلحة علمت ولو سلم انه لم يقع فمن أين لم يجز) اقول قد اختلف في جواز نسخ التكليف من غير تكليف آخر يكون بدلا عنه فجوزه الجمهور ومنعه قوم لنا انه ان لم يقل برعاية المصالح فلا اشكال وان قيل بها فلا استحالة عقلا بان تكون المصلحة في النسخ عنه بلا بدل ولنا أيضا انه لو لم يجز لما وقع وقد وقع منه قوله تعالى فقدموا بين يدى نجواكم صدقة أوجب الصدقة عند مناجاة الرسول ثم نسخ بلا بدل ومنه ان الامساك بعد الفطر عن المباشرة كان واجبا ثم نسخ بلا بدل ومنه انه نهى عن ادخار لحوم الاضاحى محرما ثم نسخه مبيحا بلا بدل قالوا قال تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ولا يتصور كونه خيرا أو مثلا الا في بدل الجواب ان المراد نأت بلفظ خير منها الا بحكم خير من حكمها وليس الخلاف في اللفظ انما الخلاف في الحكم ولا دلالة عليه في الآية سلمنا ان المراد نأت بحكم خير منها لكنه عام يقبل التخصيص فلعله خصص بما نسخ لا الى بدل سلمناه ولا يلزم البدل اذ اتى بنسخه من غير بدل وهو حكم فلعله خير للمكلف لمصلحة يعلمها الله ولا نعلمها نحن سلمناه لكن هذا دال على عدم الوقوع واما على عدم الجواز فلا والنزاع في الجواز قال (مسئلة الجمهور جواز النسخ باثقل لنا ما تقدم وبانه نسخ التخيير في الصوم والفدية وصوم عاشوراء برمضان والحبس في البيوت بالحد قالوا ابعد في المصلحة قلنا يلزمكم في ابتداء التكليف وأيضا فقد يكون علم الاصلح في الاثقل كما يسقمهم بعد الصحة ويضعفهم بعد القوة قالوا يريد الله أن يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا ان سلم عموم فسياقها للمآل في تخفيف الحساب وتكثير الثواب أو تسميته للشئ بعاقبته مثل لدوا للموت وابنوا للخراب وان سلم الفور فمخصوص بما ذكرناه كما خصت ثقال التكاليف والابتلاء باتفاق قالوا نأت بخير منها أو مثلها والاشق ليس بخير للمكلف وأجيب بانه خير باعتبار الثواب) اقول يجوز نسخ التكليف بتكليف اخف أو مساو اتفاقا وهل يجوز بتكليف اثقل منه الجمهور على جوازه ومنعه قوم لنا ما تقدم انه ان لم تعتبر المصلحة فواضح وان اعتبر فلعل المصلحة في الاثقل أيضا لو لم يجز لم يقع وقد وقع منه التخيير بين الصوم والفدية كان هو الواجب أولا فنسخ بتعيين الصوم ولا شك ان الزام أحد الامرين بعينه اشق من التخيير بينهما ومنه ان صوم عاشوراء كان هو الواجب فنسخ بصوم رمضان وصوم شهر اشق من صوم عشرة أيام ومنه ان الحبس في البيوت كان هو الواجب على الزاني فنسخ بالحد من الجلد والرجم وانه اثقل قالوا أولا نقلهم الى الاشق الاثقل ابعد من المصلحة فلا يجوز الجواب أولا النقض فانه يلزمكم في أصل التكليف فانه نقل من البراءة الاصلية الى ما هو اثقل فينبغي ان لا يجوز وانه جائز اتفاقا وثانيا لا نسلم انه أبعد من المصلحة وربما علم الله ان المصلحة في الاثقل بعد الاخف أكثر كما ينقلهم من الصحة الى السقم ومن القوة الى الضعف ومن الشباب الى الهرم هذا بعد تسليم رعاية المصلحة وانها ممنوعة وانما لم يتعرض له لانه قد علم قالوا ثانيا قال الله تعالى يريد الله أن يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنقل الى الاثقل بخلاف ذلك فلا يريده الجواب أولا انا لا نسلم عموم التخفيف واليسر والعسر في الآيتين بل هى مطلقة ولو سلم فسياقهما يدل على ارادة ذلك في المآل فالتخفيف هو تخفيف الحساب واليسر هو تكثير الثواب ولو سلم فانه مجاز من باب تسمية الشئ باسم عاقبته مثل لدوا للموت وابنوا للخراب فان التكليف سمى تخفيفا ويسرا باعتبار ان عاقبته تخفيف الحساب وتكثير الثواب ولو سلم انه للفور لا للمآل ولا مجازا باعتبار المآل فهو مخصوص بما ذكرناه من النسخ بالاثقل كما هو مخصوص بخروج أنواع

ارتفع عنه الحكم المنسوخ كالاباحة عند نسخ الوجوب أو الحرمة على ما ذهب اليه صاحب الكشاف من ان النسخ هو الاذهاب الى بدل والانساء هو الاذهاب لا الى بدل واعترض عليه بأن الآية تدل على وجوب البدل فيهما جميعا والجواب ان المراد بالبدل حكم آخر متعلق بذلك الفعل والآية الاخرى لا يلزم ان تكون كذلك بل قد تدل على ما لا تعلق له بذلك الفعل هذا والحق انه يجوز النسخ بلا حكم بان يدل الدليل على ارتفاع الحكم السابق من غير اثبات حكم آخر فلا يحتاج الى تقييد البدل بالتكليف وعلى هذا لا يكون نسخ تحريم ادخار لحوم الاضاحى الى اباحته من جواز نسخ بلا بدل (قوله وأيضا لو لم يجز لم يقع) كان هذا مندرجا فيما تقدم الا انه حاول تفصيل جواز الوقوع (قوله من صوم عشرة أيام) من سهو القلم والصواب من صوم يوم واحد فان عاشوراء اسم للعاشر من المحرم أو التاسع منه على اختلاف فيه وكان الفرض صومه لا صوم

العشر من المحرم بلا خلاف (قوله لا للمآل ولا مجازا باعتبار المآل) الاول تخصيص التخفيف واليسر بما في الآخرة والثاني تعبير بهما عن التكليف الذي يؤول اليهما والمعنى لو سلم ان كلا من التخفيف واليسر حقيقة شامل للعاجل

التكاليف الثقيلة وأنواع الابتلاء في الابدان والاموال مما هو واقع باتفاق ولا يعد ولا يحصى قالوا ثالثا قال تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها فيجب الاخف لانه الخير أو المساوي لانه المثل والاشق ليس بخير منها ولا مثل الجواب انه خير باعتبار الثواب اذ لعل الثواب فيه أكثر قال تعالى لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة الآية وقال عليه السلام اجرك بقدر نصبك وكما يقول الطبيب للمريض الجوع خير لك قال (مسئلة الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخهما معا وخالف بعض المعتزلة لنا القطع بالجواز وأيضا الوقوع عن عمر كان فيما أنزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة ونسخ الاعتداد بالحول وعن عائشة رضي الله عنها كان فيما انزل عشر رضعات محرمات والاشبه جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه قالوا التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فلا ينفكان واجيب بمنع العالمية والمفهوم ولو سلم فالتلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواما فاذا نسخ لم ينتف المدلول وكذلك العكس قالوا بقاء التلاوة يوهم بقاء الحكم فيوقع في الجهل وايضا فتزول فائدة القرآن قلنا مبني على التحسين ولو سلم فلا جهل مع الدليل لان المجتهد يعلم والمقلد يرجع اليه وفائدته كونه معجزا وقرآنا يتلى) أقول النسخ اما للتلاوة فقط او للحكم فقط او لهما معا والثلاثة جائزة وخالف فيه بعض المعتزلة لنا انا نقطع بالجواز فان جواز تلاوة الآية حكم من احكامها وما تدل عليه من الاحكام حكم آخر ولا تلازم بينهما واذا ثبت ذلك فيجوز نسخهما ونسخ احدهما كسائر الاحكام المتباينة ولنا ايضا الوقوع وانه دليل الجواز اما التلاوة فقط فلما روى عمر رضي الله عنه انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وحكمه ثابت وان خصص بالاحصان واما الحكم فكنسخ الاعتداد بالحول واللفظ مقروء واما هما معا فلما روت عائشة رضي الله عنها انه كان فيما انزل عشر رضعات محرمات وقد نسخ تلاوته وحكمه وهل يجوز في المنسوخ ان يمسه المحدث او يتلوه الجنب فيه تردد والاشبه انه لا يجوز فيما نسخ حكمه واقر تلاوته لانه قرآن اجماعا ويجوز فيما نسخ تلاوته وأقر حكمه لانه ليس بقرآن اجماعا قالوا اولا التلاوة مع حكمها في دلالتها عليه كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فكما لا ينفك العلم والعالمية ولا المنطوق ومفهومه كذلك لا تنفك التلاوة والحكم الجواب منع ثبوت العالمية فانه فرع ثبوت الاحوال وانه عندنا باطل فليست العالمية امرا وراء قيام العلم بالذات لازما له وكذا منع المفهوم فانه غير لازم ونحن لسنا ممن يقول به ولئن سلمنا فلا يلزم من نسخ أحدهما دون الآخر الانفكاك لان التلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواما اي يدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم ولا يدل دوامها على دوامه ولذلك فان الحكم قد يثبت بها مرة واحدة والتلاوة تتكرر ابدا واذا كان كذلك فاذا نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وهو غير الدليل واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ للدوام وهو غير مدلول فلا يلزم انفكاك الدليل والمدلول بخلاف العالمية مع العلم والمنطوق مع المفهوم ان ثبتا لتلازمهما ابتداء ودواما قالوا ثانيا بقاء التلاوة دون الحكم يوهم بقاء الحكم وانه ايقاع في الجهل وهو قبيح فلا يقع من الله تعالى وايضا فتزول فائدة القرآن لانحصار فائدة اللفظ في افادة مدلوله فاذا لم يقصد به ذلك فقد بطلت فائدته والكلام الذي لا فائدة فيه يجب ان ينزه عنه القرآن الجواب هذا مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وقد ابطلناهما ولو سلم فقولك انه ايقاع في الجهل قلنا لا نسلم وانما يكون كذلك لو لم ينصب عليه دليل واما اذا نصب فلا اذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع اليه فينتفي الجهل قولك تزول فائدة القرآن قلنا لا نسلم وانما يلزم لو انحصرت فائدته فيما ذكرتم وهو ممنوع لجواز ان تكون

وليس مختصا بالآجل ولا مجازا عما يؤول الى ذلك ويجوز ان يكون المعنى لو تبرعنا وقد درناه انه للعاجل خاصة لم يثبت مطلوبكم (قوله وخالف فيه) أي في جواز الثلاثة بعض المعتزلة حيث لم يجوزوا نسخ التلاوة فقط والحكم فقط وأما نسخهما جميعا فلا يتصور منعه ممن يقول بجواز النسخ في القرآن وما ذكر في المتن من شبههم فالاول استدلال على امتناع نسخ أحدهما فقط لا على التعيين والثاني على امتناع نسخ الحكم فقط وبمثله يستدل على امتناع نسخ التلاوة فقط لانه يوهم رفع الحكم فيوقع في الجهل ولانه يكون عريا عن الفائدة حيث لم يفد اثبات حكم ولا رفعه فلذا سكت عنه المصنف وليس من شبههم ما يدل على امتناع نسخهما جميعا لعدم الخلاف في ذلك فعلى هذا يكون تمسكنا بنسخ عشر رضعات محرمات نصبا للدليل في غير محل النزاع اللهم الا أن يمنع مفهوم العدد فيكون نسخا للتلاوة فقط فيختص الاعتراض بالشرح دون المتن ثم لا يخفى ان من قال بثبوت العالمية والمفهوم قال بلزومهما لقيام العلم وللمنطوق فلا فرق بين منع ثبوتهما كما هو عبارة المتن نفيا للزوم بالكلية ودفعا لوهم ثبوتهما بدون اللزوم وبين منع التغاير بين العالمية وقيام العلم بالذات ليتحقق التلازم ولزوم المفهوم للمنطوق على ما هو عبارة المنتهى والاحكام تصريحا بنفي ما ادعى الخصم من اللزوم ولذا قال المحقق فليست العالمية أمرا وراء قيام العلم بالذات لازما له ولم يقل أمرا مغايرا للعلم لما انهم يقولون للصفة وراء الذات ولا يقولون غير الذات

(قوله أي بان يكلفه الاخبار بنقيضه) أي بنقيض ذلك الشئ كما اذا قال اخبر بان النار محرقة ثم يقول اخبر بان النار ليست بمحرقة فقول المصنف بالاخبار متعلق بالتكليف وقوله بنقيضه متعلق بنسخ والضمير للمخبر به لا للتكليف ولا للاخبار وفي بعض النسخ لفظ بالاخبار مكررا الاول متعلق بالتكليف والثاني بنسخ والمعنى يجوز نسخ تكليفنا بالاخبار بشئ على أي وجه كان

تكون فائدته كونه معجزا بفصاحة لفظه وقرآنا يتلى للثواب قال (مسئلة المختار جواز نسخ التكليف بالاخبار بنقيضه خلافا للمعتزلة وأما نسخ مدلول خبر لا يتغير فباطل والمتغير كايمان زيد وكفره مثله خلافا لبعض المعتزلة واستدلالهم بمثل انتم مأمورون بصوم كذا ثم ينسخ برفع الخلاف) اقول الكلام في نسخ الخبر وله صورتان احداهما نسخ ايقاع الخبر بان يكلف الشارع أحدا بان يخبر بشئ عقلي أو عادي أو شرعي كوجود البارى واحراق النار وايمان زيد ثم ينسخه فهذا جائز باتفاق وهل يجوز نسخه بنقيضه اى بان يكلفه الاخبار بنقيضه المختار جوازه خلافا للمعتزلة ومبناه اصلهم في حكم العقل لان احدهما كذب فالتكليف به قبيح وقد علمت فساده ثانيتهما نسخ مدلول الخبر فان كان مدلوله مما لا يتغير كوجود الصانع وحدوث العالم فلا يجوز اتفاقا واما مدلول خبر يتغير كايمان زيد وكفره فقد اختلف فيه والمختار انه مثل ما لا يتغير مدلوله فلا يجوز وعليه الشافعي وابو هاشم خلافا لبعض المعتزلة فان منهم من اجازه في المتعلق بالمستقبل دون الماضي ثم استدلوا عليه بأنه اذا قال بنص انتم مأمورون بصوم رمضان ثم قال لا تصوموا رمضان جاز اتفاقا وهذا مما يرفع الخلاف بيننا وبينهم لانه نسخ لوجوب صوم رمضان فليس بخبر بل هو امر أخبر عنه واما مدلول الخبر وهو وقوع الامر فلم ينسخ واعلم انا قد اتفقنا على انه يجوز ان يقول اما أنا فافعل كذا ابدا ثم يقول اردت عشرين سنة لكنه تخصيص لا نسخ واذ لا خلاف محققا فلا معنى للحجاج قال (مسئلة يجوز نسخ القرآن بالقرآن كالعدتين والمتواتر بالمتواتر والآحاد بالآحاد والآحاد بالمتواتر واما نسخ المتواتر بالآحاد فنفاه الاكثرون بخلاف تخصيص العام كما تقدم لنا قاطع فلا يقابله المظنون قالوا وقع فان أهل قباء سمعوا مناديه صلى الله عليه وسلم الا ان القبلة قد حولت فاستداروا ولم ينكر عليهم أجيب علموا بالقرائن لما ذكرناه قالوا كان يرسل الآحاد بتبليغ الاحكام مبتدأة وناسخة وأجيب الا أن يكون مما ذكرناه فيعلم بالقرائن لما ذكرناه قالوا قل لا أجد نسخ بنهيه عن أكل كل ذي ناب من السباع فالخبر اجدر أجيب اما بمنعه واما بان المعنى لا أجد الآن وتحريم حلال الاصل ليس بنسخ) أقول القائلون بالنسخ اتفقوا على جواز نسخ القرآن بالقرآن كالعدتين وهما الاعتداد بالحول وباربعة أشهر وعشر وكذا نسخ الخبر المتواتر بالخبر المتواتر والآحاد بالآحاد وذلك كما نهى عليه السلام عن ادخار لحوم الاضاحى ثم قال كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى الا فادخروها وكذا نسخ الآحاد بالمتواتر بل هو اجدر انما الخلاف في نسخ المتواتر بالآحاد وقد نفاه الاكثرون وجوزه الاقلون وذلك بخلاف تخصيص المتواتر بالآحاد فانه جوزه الاكثرون ونفاه الاقلون وقد فرقنا بينهما بان التخصيص بيان وجمع للدليلين والنسخ ابطال ورفع فلا يرد علينا ان النسخ تخصيص وقد جاز التخصيص فليجز النسخ وانه أقوى شبه الخصم لنا ان المتواتر قاطع والآحاد مظنون والقاطع لا يقابله المظنون قالوا أولا نسخ المتواتر بالآحاد قد وقع وهو ان التوجه الى بيت المقدس كان متواترا ونسخ بالآحاد وهو ان أهل مسجد قباء سمعوا مناديه صلى الله عليه وسلم يقول الا ان القبلة قد حولت فاستداروا وتوجهوا ولم ينكر عليهم الرسول عليه السلام الجواب انك علمت ان خبر الواحد قد يفيد القطع بانضمام القرائن اليه وهذا من ذلك القبيل لان نداء منادى الرسول بحضرته على رؤس الاشهاد في مثل هذه العظيمة قرينة

بالاخبار أي بتكليفنا بالاخبار بنقيض ذلك الشئ خلافا للمعتزلة فانهم لا يجوزونه في جميع الصور بل فيما يتغير خاصة وان كان ظاهر عبارة المتن انهم لا يجوزونه أصلا كذا في شرح العلامة وليس بسديد لانه لا يتحقق النقيض الا بعد اتحاد الزمان سواء كان مما يتغير أو لا يتغير فبالضرورة يكون أحد النقيضين كذبا والاخبار به قبيحا (قوله بل هو) أي وجوب صوم رمضان بل ما يفيد ويدل عليه أمر أخبر عنه الشارع حيث قال أنتم مأمورون بصوم رمضان وتحقيقه انه ان سبق عنه أمر بالصوم فهذا اخبار عنه والنسخ انما هو لذلك الامر وان لم يسبق أمر فهذا تعبير عن الامر بصورة الخبر وليس باخبار وهذا ما قال في المنتهى قالوا اذا قال أنتم مأمورون بصوم كل رمضان جاز نسخه لانه بمعنى صوموا فليس بخبر وجزم المحقق بانه أمر أخبر عنه ناظرا الى ما سبق له من التحقيق في صيغ العقود مثل بعت واشتريت

انها اخبار أو انشاء فليرجع اليه (قوله واعلم) اشارة الى دفع استدلالهم الاخير وهو انه يجوز أن يقول أنا أفعل كذا أبدا ثم يقول أردت عشرين سنة وذلك لانه تخصيص لا نزاع في صحته (قوله الخبر المتواتر) لان نسخ القرآن بالخبر المتواتر وعكسه يذكر كل منهما في مسئلة على حدة (قوله لان نداء) تحقيق للقرينة وفي الكلام اشارة الى دفع ما يقال ان فتح هذا الباب يؤدي الى سد باب العمل بخبر الواحد

صدقه عادة ويجب المصير اليه لماذكرنا من امتناع ترك القاطع بالمظنون قالوا ثانيا نقطع بتتبع الآثار ان الرسول عليه السلام كان يبعث الآحاد لتبليغ الاحكام مطلقا مبتدأة كانت أو ناسخة لا يفرق بينهما والمبعوث اليهم متعبدون بتلك الاحكام وربما كان فى الاحكام ما ينسخ متواترا لانهم لم ينقلوا الفرق وهو دليل جواز نسخ المتواتر بالآحاد الجواب هذا مسلم الا أن يكون المنسوخ مما ذكرناه من المتواتر وان سلم فلحصول العلم بتلك الآحاد بقرينة الحال لماذكرنا من عدم مقابلة المظنون القاطع قالوا ثالثا قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير نسخ بما روى انه صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع وهو خبر آحاد واذا جاز نسخ القرآن به فالخبر اجدر الجواب اما بمنع ثبوت حكم الخبر فانه مختلف فيه والمصنف مالكى لا يقول به واما بان المعنى لا أجد الآن والتحريم فى المستقبل لا ينافيه حتى يلزم نسخه به غايته ان عدم التحريم ثبت بالآية ورفع بالخبر لكن عدم التحريم معناه بقاء الاباحة الاصلية فالخبر قد حرم حلال الاصل ولم يرفع حكما شرعيا ومثله ليس نسخا اتفاقا قال (ويتعين الناسخ بعلم تأخره أو بقوله عليه السلام هذا ناسخ أو ما فى معناه مثل كنت نهيتكم أو بالاجماع ولا يثبت بتعيين الصحابى اذ قد يكون عن اجتهاد وفى تعيين أحد المتواترين نظر ولا يثبت بقبليته فى المصحف ولا بحداثة الصحابى ولا بتأخر اسلامه ولا بموافقة الاصل واذا لم يعلم ذلك فالوجه الوقوف لا التخيير) أقول لتعيين الناسخ ومعرفته من المنسوخ ومما ليس بناسخ ولا منسوخ طرق صحيحة وطرق فاسدة القسم الاول الطرق الصحيحة فمنها ان يعلم تأخره بضبط التاريخ مثل ان يعلم ان هذه نزلت فى غزوة كذا وتلك فى غزوة كذا وهذه فى خامسة الهجرة وتلك فى سادستها ومنها ان يقول عليه السلام هذا ناسخ وهذا منسوخ اما صريحا واما بان يذكر ما هو بمعناه نحو كنت نهيتكم عن زيادة القبور الا فزوروها كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى الا فادخروها وامثالهما ومنها الاجماع على انه ناسخ القسم الثانى الطرق الفاسدة فمنها قول الصحابى هذا ناسخ فان تعيينه قد يكون عن اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهد له فيه نعم اذا تعارض متواتران فعين أحدهما فقال هذا ناسخ لذلك هل يسمع فيه نظر من حيث انه نسخ للمتواتر بالآحاد أو بالمتواتر والآحاد دليل كونه ناسخا وما لا يقبل ابتداء فقد يقبل اذا كان المآل اليه كما يقبل الشاهدان فى الاحصان وان ترتب عليه الرجم دون الرجم وشهادة النساء فى الولادة وان ترتب عليه النسب دون النسب فجاء التجويز العقلى ولا دليل على أحد الطرفين فيتوقف ومنها قبليته فى المصحف فيشعر بقبليته فى النزول وانما لم تدل لانها لم تترتب بترتيب النزول ومنها حداثة سن الصحابى لانه متأخر الصحبة فيدل على تأخر ما نقله لان منقول متأخر الصحبة قد يكون متقدما او بالعكس اللهم الا ان تنقطع صحبة الاول قبل صحبة الثانى فيرجع الى ما علم بقدم تاريخه ومنها تأخر اسلامه وهو كما قبله ومنها موافقته لحكم البراءة الاصلية فيدل على تأخره من حيث انه لو تقدم لم يفد الا ما علم بالاصل فيعرى عن الفائدة الجديدة

بالجواز ان يدعى انضمام القرائن وذلك لان وجود القرائن ههنا ظاهر والمصير اليه لوجود المعارض القطعى واجب وليس كل خبر الواحد كذلك ومعنى قوله بحضرته بقرب منه بمنزلة الحضور (قوله الا أن يكون المنسوخ) جمهور الشارحين على ان المراد الا أن يكون الخبر مما ذكرناه وهو كونه ناسخا المتواتر فانه يعلم صدقه حينئذ بالقرائن لماذكرنا من أن القاطع لا يقابله المظنون وما ذكره المحقق أولى من جهة انه جواب بوجهين ومبناه على (١٩٦) انه كما صدق ما تعلق به الاستثناء صدق ما تعلق به الفاء (قوله اما بمنع ثبوت حكم الخبر) هذا هو الظاهر من اللفظ الموافق للحكم ولا يخفى ضعف ما فى الشروح من أن المراد منع كونه ناسخا لجواز أن يكون تناول الوحى الى زمان النهى فقط أو بمنع كون النسخ بالخبر لجواز أن يكون بقرآن منسوخ التلاوة أو منع كون نسخ الخبر الواحد أو منع دلالة الآية على اباحة الجميع فان غايته عدم وجدان المحرم بالوحى (قوله معناه بقاء الاباحة الاصلية) اشارة الى أن ليس معنى الاباحة الاصلية اذن الشارع فى الفعل والترك حتى يلزم أن يكون حكما شرعيا بل هو عدم تحريم الشارع بمعنى انه لم يثبت تعلق خطاب النهى واما الاباحة الثانية بمثل قوله تعالى أحلت لكم بهيمة الانعام وقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا ونحو ذلك فحكم شرعى قطعا (قوله لتعيين الناسخ) جعل فى الاحكام والمنتهى هذا الفصل خاتمة مباحث النسخ وكانه انما أورده فى ذيل المسئلة المذكورة لكونها أحوج المسائل اليه كذا ذكره العلامة (قوله وما لا يقبل ابتداء) واذا ازالة لما يتوهم من ان الآحاد لا يصلح ناسخا فلا يصلح دليلا عليه (قوله لان منقول) دليل على كونها من الطرق الفاسدة ولو قال وانما يدل لانه منقول لكان أظهر (قوله فيدل على تأخره) بيان لكيفية الاستدلال بهذا الطريق ولم يبين ضعفه لظهوره بناء على انه لا يزيد على قول الصحابى واجتهاده مع ان العلم بكون ما علم بالاصل ثابتا عند الشارع حكما من أحكامه فائدة جديدة والشارح العلامة عكس فتوهم ان موافقة الاصل تجعل دليل التقديم والمنسوخية ثم بين ضعفه بان العكس أولى بناء على ما ذكره المحقق فى كيفية الاستدلال

(قوله أفاد الآخر) أي المخالف لحكم البراءة الاصلية (قوله فالوجه الوقوف لا التخيير) مخالف لما في الاصل حيث قال الواجب الوقوف على العمل باحدهما أو التخيير بينهما ان أمكن وظاهر قوله اذا لم يعلم الناسخ معينا شامل لما علم اقترانهما وان لم يتصور ذلك من الشارع (قوله لما ذكرنا) انه ليس في الآيات مايدل عليه ولا يخفى انه لا دلالة في قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه على رفع وجوب صوم عاشوراء الا على القول بالمفهوم (قوله ان ذلك لو صح لمنع تعيين ناسخ) ظاهره كلام على السند لكنه موجه لان تقريره انه ثبت من الكتاب مايدل على رفع هذا الحكم ولم يثبت من السنة ولا ناسخ سواهما فتعين أن يكون هو الكتاب اذ لو اعتبرنا احتمال كونه سنة لم تبلغنا لزم خلاف الاجماع وحينئذ يرد منع اللزوم بجواز أن يعلم تعيين الناسخ بالطرق المذكورة كتنصيص الشارع على العموم أو الاجماع على ان هذا ناسخ وذاك منسوخ ويتم الاعتراض وعليه اعتراض آخر وهو انا لا نسلم ان الاحكام المذكورة من التوجه وحرمة المباشرة وصوم عاشوراء تثبت بالسنة قولكم لانه ليس في الآيات مايدل عليها قلنا يجوز أن تكون الآيات الدالة عليها منسوخة التلاوة ويمكن دفعه بان الاصل هو العدم وانه لو اعتد بمثل هذه الاحتمالات لاختل كثير من الاحكام (قوله فلو نسخ) يعني لو نسخ الرسول بعض الاحكام بما جاء به من القرآن لكان رافعا لا مبينا وبهذا يندفع مايورد على الجواب من انه مغالطة لان المستدل ينفي كون المنسوخ بيانا للناسخ والمعترض أجاب بان الناسخ بيان للمنسوخ نعم يصح ذلك لو استدل بالآية على ان السنة لا تصلح ناسخا للقرآن (قوله وهو) أي المفروض نسخ القرآن بالخبر المتواتر وهذا الوصح لكان نسخاله بخبر الواحد وهو غير جائز بالاتفاق بيننا وان جوزه بعضهم على ماسبق في نسخ المتواتر بالآحاد ويظهر بالتأمل ان قوله وهو خلاف المفروض على هذا التقرير ليس حسن الانتظام لان النسخ بالآحاد لا يخالف النسخ بالمتواتر بل يؤيده فلهذا ذهب بعضهم الى ان المراد خلاف المفروض الذي هو امتناع نسخ القرآن (قوله بخبر الواحد) على ما هو مفهوم المدعى حيث قيد الخبر بالمتواتر أو خلاف المجمع عليه المفروض لاجماعنا على امتناع نسخ القرآن بخبر الواحد

واذا تأخر أفاد الآخر رفع حكم الاصل وهذا رفع حكم الاول ولما عرفت طرق التعيين فاذا لم يعلم الناسخ معينا بطريقه وجب التوقف حتى يظهر دليل لا التخيير فيهما الان من جهة رفع حكمهما مع العلم بان أحدهما حق وانه لا يجوز قال (مسئلة الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن وللشافعي قولان لنا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه وأيضا التوجه الى بيت المقدس بالسنة ونسخ بالقرآن والمباشرة بالليل كذلك وصوم عاشوراء وأجيب بجواز نسخه بالسنة ووافق القرآن وأجيب بان ذلك يمنع تعيين ناسخ أبدا قالوا لتبين والنسخ رفع لا بيان قلنا المعنى لتبلغ ولو سلم فالنسخ أيضا بيان ولو سلم فاين نفي النسخ قالوا منفر قلنا اذا علم انه مبلغ فلا نفرة) أقول قد اختلف في جواز نسخ السنة بالقرآن والجمهور على جوازه وللشافعي رضي الله عنه فيه قولان لنا انه لو امتنع لامتنع لغيره واللازم منتف اما الملازمة فلانه بالنظر الى نفسه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال واما انتفاء اللازم فلان الاصل عدم غيره ولنا أيضا الوقوع منه ان التوجه الى بيت المقدس ثبت بالسنة فانه ليس في الآيات مايدل عليه ثم نسخ بالقرآن وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ومنه حرمة المباشرة بالليل ثبتت بالسنة لما ذكرنا ونسخت بالقرآن وهو قوله تعالى فالآن باشروهن حتى يتبين ومنه صوم عاشوراء ثبت بالسنة لما ذكرنا ونسخ بالقرآن وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه واعترض عليه بانا لا نسلم ان النسخ فيما ذكرتم من الصور بالقرآن لجواز ان يثبت بالسنة ويوافقه القرآن فان الحكم الموافق لنص لا يجب ان يكون منه الجواب ان ذلك لو صح لمنع تعيين ناسخ أبدا لتطرق مثل ذلك الاحتمال اليه وانه خلاف الاجماع ولا يخفى ان ذلك غير لازم فيما علم بطرقه السابقة وقد يقال ربما ثبت بما نسخ من الكتاب تلاوته قالوا أولا قال تعالى لتبين للناس مانزل اليهم دل على ان الرسول عليه الصلاة والسلام مبين للاحكام وهو الغرض من بعثته فلو نسخ بما جاء به لكان رافعا لا مبينا لان نسخ الحكم رفع له ورفع الشيء لا يكون بيانا له الجواب ان المعنى بالبيان في الآية تبليغه اليهم لانه اظهار ولو سلم فالنسخ أيضا بيان لانتهاء أمد الحكم ولو سلم فكونه مبينا لا ينفي كونه ناسخا أيضا لانه قد يكون مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها ولا منافاة بينهما قال (مسئلة الجمهور على جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر ومنع الشافعي رضي الله عنه لنا ماتقدم واستدل بان لا وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين والاقربين والرجم للمحصن نسخ الجلد وأجيب بانه يلزم نسخ المعلوم بالمظنون وهو خلاف الفرض قالوا نأت بخير منها أو مثلها والسنة ليست كذلك ولانه قال نأت والضمير لله تعالى وأجيب بان المراد الحكم لان القرآن لا تفاضل فيه فيكون اصلح للمكلف أو مساويا وصح نأت لان الجميع من عنده قالوا قل مايكون لي ان أبدله قلنا ظاهر في الوحي ولو سلم فالسنة بالوحي) أقول هذا عكس ماتقدم وهو نسخ القرآن بالخبر المتواتر وقد اختلف في جوازه والجمهور على جوازه ومنعه الشافعي رحمه الله لنا ماتقدم من انه لو امتنع لامتنع لغيره والاصل عدمه واستدل بأنه وقع فان قوله لا وصية لوارث نسخ

وقيل هو اعتراض على الجواب أى انما يلزم نسخ المعلوم بالمظنون لو لم يكونا متواترين وهو خلاف فرض المستدل وهذا فى غاية البعد (قوله قالوا اولا قال الله تعالى ما ننسخ من آية) مبنى الاستدلال على ان الخبر أو المثل هو الذى وقع به النسخ وقد سلم ذلك فى الجواب وهو باطل لان الاتيان بالخير أو المثل كما رتب على النسخ فقد رتب على الانساء وهو اذهاب لا الى بدل ولان ترتب الاتيان به على النسخ يقتضى سابقة النسخ فلو كان النسخ به لزم الدور وقد سبق تحقيق ذلك على انا فى مقام المنع وهو انا لا نسلم دلالة ذلك على كون الناسخ هو الخير أو المثل بل على انه اذا نسخ به أو انساها فقد يأتى بآية أخرى العمل بها أكثر ثوابا أو مساو وقد يستدل بان الآية تدل على أن بدل المنسوخ خير منه أو مثل له والناسخ بدل فيجب أن يكون كذلك وليس بشئ لانه ان أريد بالبدل حكم يتعلق بالفعل المنسوخ حكمه على ما هو الحق فلا دلالة فى الآية على لزوم البدل فضلا عن كونه خيرا أو مثلا كيف والانساء اذهاب لا الى بدل وان أريد الآية الاخرى التى نأتى بها فلا نسلم انه الناسخ وقد سبق تحقيق ذلك (قوله لا تفاضل فيه) يعنى بحسب النظم والا فالعمل ببعض الاحكام أكثر ثوابا وقد يمنع ذلك وهو كلام على السند (قوله وكلاهما) أى نسخ الاجماع بنص قاطع أو اجماع قاطع ونسخه بغيرهما باطل لاستلزام الاول كون الاجماع المنسوخ على خلاف القاطع اما اذا كان نصا فلتقدمه قطعا وأما اذا كان اجماعا فلان سنده متقدم قطعا واعترض بجواز أن يكون السند ظنيا ولا يبعد أن المحقق عدل عن لفظ الاول فى المتن الى لفظ الاجماع تنبيها على أن اللازم هو خطأ أحد الاجماعين المنسوخ أو الناسخ (قوله ذلك الاجماع) الاولى هذا الاجماع لكونه اشارة الى الاجماع على تقديم القاطع نسخا (قوله كما فى الاول) أى كما لزم فى الاول وهو نسخ الاجماع بالقاطع خطأ الاجماع (قوله مع تقديم) يعنى لزم فى الثانى محذور آخر هو تقديم الاضعف الذى هو الناسخ الظنى على الاقوى الذى هو الاجماع المنسوخ أو الاجماع على تقديم القاطع والاول هو الوجه ومبنى ذلك على ان الاجماع المتعارف الذى يتناوله التعريف هو القطع لا غير فان قيل يجوز أن ينقل بطريق الآحاد فيكون ظنيا قلنا مرجع النسخ الى الدلالة والمتن (قوله لا نسلم جواز ذلك) أى لا نسلم الاجماع على جواز الاخذ بكل من القولين وذلك لان منع الاجماع كاف ولا حاجة الى منع الجواز ولهذا قال فى السند فانه مختلف فيه على ما سبق من منع الاجماع على تسويغ كل من القولين اذ كل فرقة تجوز ما تقول به وتنفى الآخر وقوله ولو سلم اشارة الى ما سبق ان الاجماع على تسويغ كل من القولين على تقدير تسليمه انما يكون ما لم يوجد قاطع عنه والاجماع على أحد القولين مانع قاطع فصار الجواب ههنا بعينه ما ذكر فى جواب المانعين لوقوع الاجماع على أحد القولين بعد استقرار

الوصية للوالدين والاقربين الثابتة بالقرآن وأيضا فرجم المحصن ثبت بفعله وهو قد نسخ الجلد فى حقه وهو ثابت بالقرآن الجواب انه غير صحيح والالزم نفى المعلوم بالمظنون لان الخبرين المذكورين من قبيل الآحاد وانه خلاف المفروض وهو نسخ القرآن بالمتواتر بل من جملة الصور التى لا تجوز بالاتفاق قالوا أولا قال الله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها وهذا يدل على عدم جواز نسخه بالسنة من وجهين أحدهما ان ما ينسخ به القرآن يجب ان يكون خيرا أو مثلا والسنة ليست كذلك ثانيهما انه قال نأت والضمير لله فيجب ان لا ينسخ الا بما اتى به وانما هو القرآن الجواب قولك دلت الآية على ان ما ينسخ به القرآن خير منه أو مثله قلنا لا نسلم بل على ان الحكم الناسخ خير للمكلف من المنسوخ لان القرآن لا تفاضل فيه فيكون بعضه خيرا من بعض ثم ما ثبت من الحكم بالسنة قد يكون اصلح بالنسبة الى المكلف أو مساويا لما ثبت بالقرآن قولك قال نأت والضمير لله قلنا يصح ذلك وان كان النسخ بالسنة لان القرآن والسنة جميعا من عنده قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى قالوا ثانيا قال تعالى قل ما يكون لى ان ابدله الآية نفى جواز التبديل عنه والنسخ تبديل فينتفى جوازه منه وهو المطلوب الجواب انه ظاهر فى الوحى وعدم تبديل لفظه بان يضع ما لم ينزل مكان ما أنزل فلا يدل على منع تبديل الحكم ولو سلم فقد سبق ان السنة بالوحى فلا يكون قد بدله من تلقاء نفسه بل الله هو المبدل قال (مسئلة الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ لنا لو نسخ بنص قاطع أو باجماع قاطع كان الاول خطأ وهو باطل ولو نسخ بغيرهما فأبعد للعلم بتقديم القاطع قالوا اجمعت الامة على قولين فاجماع على انها اجتهادية فلو اتفق على أحدهما كان نسخا قلنا لا نسخ بعد تسليم جوازه وقد تقدمت) اقول قد اختلف فى جواز نسخ الاجماع وهو رفع الحكم الثابت به والجمهور على عدم جوازه لنا لو نسخ فاما بنص قاطع أو باجماع قاطع أو بغيرهما وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم أن يكون الاجماع على الخطأ لانه على خلاف القاطع وهو محال وأما الثانى فلانه ابعد من الاول للاجماع على تقديم القاطع على غيره فيلزم خطأ ذلك الاجماع كما فى الاول مع تقديم الاضعف على الاقوى وهو خلاف المعقول قالوا اختلفت الامة على قولين فهو اجماع على ان المسئلة اجتهادية يجوز الاخذ بكليهما ثم يجوز اجماعهم على أحد القولين كما مر فاذا اجمعوا بطل الجواز الذى هو مقتضى ذلك الاجماع وهو معنى النسخ الجواب لا نسلم جواز ذلك فانه مختلف فيه ولو سلم فلا يكون

الخلاف وذهب العلامة الى أن المراد بالمنع الاول منع وقوع الاجماع على أحد القولين كما هو رأى الاكثرين وهو الذى ذكر المصنف انه بعيد الا فى القليل (قوله القياس اما مظنون أو مقطوع) قيل المقطوع ما يكون علته منصوصة والمظنون مستنبطة وقيل المقطوع ما يكون حكم الاصل والعلة ووجودها فى الفرع قطعيا والمظنون بخلافه (قوله تبين زوال شرط العمل به) أى بذلك الظنى المتقدم على القياس الظنى وذلك الشرط هو رجحان ذلك الظنى بان لا يظهر له معارض راجح أو مساو اذ بمجرد المعارض المساوى تبطل ظنيته فكيف بالراجح والقياس الظنى راجح لانا فرضناه ناسخا فيبطل وجوب العمل بالظنى المتقدم لانتفاء شرطه لا لكون القياس ناسخا له فان قيل لا نعنى بالنسخ سوى بطلان حكمه عند ظهور القياس قلنا بل معنى النسخ ان الحكم كان حقا ثابتا الى الآن وقد ارتفع وانتهى بالناسخ وههنا لم يبق عند ظهور المعارض حتى يرفع وفيه نظر لانه لا معنى للرفع ههنا سوى حصول العلم بعدم بقاء ذلك الحكم ولهذا جوزوا نسخ النص الظنى مع جريان هذا الدليل فيه نعم يتم ما ذكرنا لو قلنا عند ظهور المعارض ببطلان حكم القياس المتقدم عن أصله ومن أول الامر لكنهم لا يقولون بذلك (قوله سواء قلنا) نقل لما ذكره أبو الحسين البصرى بعد تفاصيل المسئلة هذا كله انما يتم على القول بان كل مجتهد مصيب اذ لو كان المصيب واحدا فقط لم يكن القياس الاول معتدا به فلا يكون منسوخا (قوله والتقرير ماض) وهو انه قبل ظهور المعارض قد عمل به فلا رفع وعنده لم يبق حكمه حتى يرفع فعلى التقديرين لا رفع (قوله وهو المقطوع) أى القياس القطعى ينسخ بالمقطوع أى بالنص أو بالقياس القطعى وهذا يفيد كون القياس القطعى ناسخا ومنسوخا ولا حاجة الى تقييد المقطوع الناسخ بالقياس وصورة ذلك أن ينسخ حكم الاصل بنص مشتمل على علة متحققة فى الفرع أيضا بالقياس على الاصل فيتحقق قياس ناسخ وآخر منسوخ مثاله أن تثبت حرمة الربا فى الذرة بقياس على البر

نسخا لما تقدم ان الاجماع الاول مشروط بعدم الاجماع الثانى قال (مسئلة الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ به لانه ان كان عن نص فالنص الناسخ وان كان عن غير نص والاول قطعى فالاجماع خطأ أو ظنى فقد زال شرط العمل به وهو رجحانه قالوا قال ابن عباس لعثمان رضى عنهما كيف تحجب الام بالاخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان ليسا اخوة فقال حجبها قومك يا غلام قلنا انما يكون نسخا بثبوت المفهوم قطعا وان الاخوين ليسا باخوة قطعا فيجب تقدير النص والا كان الاجماع خطأ) أقول الاجماع كما أنه لا ينسخ فلا ينسخ به غيره عند الجمهور وذلك لان الاجماع اما أن يكون عن نص أولا وعلى التقديرين فلا نسخ به أما اذا كان عن نص فلان النص حينئذ هو الناسخ وأما اذا لم يكن عن نص فلان الاول اما قطعى أو ظنى فان كان قطعيا كان الاجماع على خلاف القاطع وخلاف القاطع خطأ فيلزم الاجماع على الخطا وانه باطل وان كان ظنيا لم يبق مع الاجماع على خلافه دليلا لان شرط العمل به رجحانه وافادته للظن وقد انتفى بمعارضة القاطع له وهو الاجماع فلا يثبت به حكم فلا يتصور رفع ونسخ قالوا قال ابن عباس لعثمان كيف تحجب الام بالاخوين وقد قال تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا اخوة فقال حجبها قومك يا غلام وهذا تصريح بابطال حكم القرآن بالاجماع وهو النسخ الجواب لا نسلم النسخ فانه يتوقف على أن الآية أفادت عدم حجب ما ليس باخوة قطعا وعلى أن الاخوين ليسا اخوة قطعا فان ذلك لو ثبت بدليل ظاهر وجب حمله على غير ظاهره دفعا للنسخ لكن دليل شئ منهما ليس بقاطع فان الاولى فرع ثبوت المفهوم وان ثبت فبظاهر والثانية فرع أن الجمع لا يطلق لاثنين وان ثبت انه ليس حقيقة فيه فالجواز مجازا مما لا ينكر ولو سلم فيجب تقدير نص قد حدث قطعا ليكون النسخ به والا لكان الاجماع على خلاف القاطع فكان خطأ وأنه باطل قال (مسئلة المختار أن القياس المظنون لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول فلان ما قبله ان كان قطعيا لم ينسخ بالمظنون وان كان ظنيا تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه لانه ثبت مقيدا كان المصيب واحدا أولا وأما الثانى فلان ما بعده قطعيا أو ظنيا تبين زوال شرط العمل به وأما المقطوع فينسخ بالمقطوع فى حياته وأما بعده فتبين أنه كان منسوخا قالوا صح التخصيص فيصح قلنا منقوض بالاجماع والعقل وخبر الواحد) أقول قد اختلف فى القياس هل يكون ناسخا أو منسوخا وتفصيله أن القياس اما مظنون أو مقطوع القسم الاول وهو المظنون لا يكون ناسخا ولا منسوخا أما أنه لا يكون ناسخا فلان ما قبله اما قطعى أو ظنى فان كان قطعيا لم يجز نسخه به لان نسخ المقطوع بالمظنون غير جائز وان كان ظنيا تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه وذلك لانه ثبت مقيدا بعدم ظهور معارض راجح أو مساو فلا يجب العمل به عند ظهور معارض راجح سواء قلنا كل مجتهد مصيب أو قلنا المصيب واحد وحينئذ كان الواجب العمل به ما لم يظهر راجح وقد عمل به فلم يرفع ولا حكم له فى الزمان الذى ظهر فيه الراجح فيرفع فلا رفع على التقديرين لحكمه فلا نسخ وأما أنه لا يكون منسوخا فلان ما بعده لا بد أن يكون قطعيا أو ظنيا راجحا وايا كان فقد بان زوال شرط العمل به لانه ثبت مقيدا والتقرير ماض القسم الثانى وهو المقطوع ينسخ بالمقطوع فى حياته صلى الله عليه وسلم

وهو اذا نسخ حكم الاصل بنص فيقاس عليه وأما بعده فلا ينسخ اذ لا ولاية للنسخ للامة نعم قد يظهر انه كان منسوخا بان يظهر نسخ حكم أصله قالوا يجوز النسخ بالقياس قياسا على التخصيص به والجامع كونهما تخصيصين وكون أحدهما في الاعيان والآخر في الازمان لا يصلح فارقا اذ لا أثر له الجواب أنه منقوض بالاجماع وبالعقل وبخبر الواحد فان ثلاثتها تخصص بها ولا ينسخ قال (مسئلة المختار جواز نسخ أصل الفحوى دونه وامتناع نسخ الفحوى دون أصله ومنهم من جوزهما ومنهم من منعهما لنا أن جواز التأفيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب وبقاء تحريمه يستلزم تحريم الضرب والا لم يكن معلوما منه المجوز دلالتان فجاز رفع كل منهما قلنا اذا لم يكن استلزام المانع الفحوى تابع فيرتفع بارتفاع متبوعه قلنا تابع للدلالة لا للحكم والدلالة باقية) أقول الفحوى مفهوم الموافقة والاصل ماله المفهوم ونسخهما معا جائز اتفاقا واختلف في نسخ أحدهما دون الآخر فمنهم من جوزهما ومنهم من منعهما والمختار جواز نسخ الاصل دون الفحوى وامتناع نسخ الفحوى دون الاصل لنا أن تحريم التأفيف ملزوم لتحريم الضرب والا لم يعلم منه من غير عكس للاولوية في الفرع ونسخ الفحوى دون الاصل معناه بقاء تحريم التأفيف وانتفاء تحريم الضرب وهو وجود الملزوم مع عدم اللازم وأنه محال وأما عكسه وهو انتفاء تحريم التأفيف مع بقاء تحريم الضرب فرفع الملزوم مع بقاء اللازم وأنه لا يمتنع القائلون بالجواز فيهما قالوا افادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان متغايرتان فجاز رفع كل واحدة منهما بدون الاخرى ضرورة الجواب لا نسلم دلالة التغاير على رفع كل واحد منهما دون الآخر وانما يصح ذلك اذا لم يكن أحد الغيرين مستلزما للآخر القائلون بالامتناع فيهما قالوا أما الفحوى دون الاصل فلما قلتم وأما الاصل دون الفحوى فلان الفحوى تابع للاصل فاذا ارتفع الاصل لم يمكن بقاؤه لوجوب ارتفاع التابع بارتفاع متبوعه والا لم يكن تابعا له الجواب أن دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على الاصل وليس حكمها تابعا لحكمه فان فهمنا لتحريم الضرب حصل من فهمنا لتحريم التأفيف لا ان الضرب انما كان حراما لان التأفيف حرام ولولا حرمة التأفيف لما كان الضرب حراما والذي يرتفع هو حكم تحريم التأفيف لا دلالة اللفظ عليه فانها باقية فالمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع قال (مسئلة المختار اذا نسخ حكم أصل القياس لا يبقى معه حكم الفرع لنا خرجت العلة عن الاعتبار فلا فرع قالوا الفرع تابع للدلالة لا للحكم كالفحوى قلنا يلزم من زوال الحكم زوال الحكمة المعتبرة فيزول الحكم مطلقا لانتفاء الحكمة قالوا حكمتم بالقياس على انتفاء الحكم بغير علة قلنا حكمنا بانتفاء الحكم لانتفاء علته) أقول اذا نسخ حكم أصل القياس هل يبقى معه حكم الفرع المختار انه لا يبقى وقيل يبقى واذا قلنا لا يبقى ففي تسميته نسخا لحكم الفرع نزاع لفظي لنا أنه يستلزم خروج علة الاصل عن كونها معتبرة شرعا حيث علم الغاؤها بعدم ترتيب الحكم عليها في الاصل والفرع انما يثبت بالعلة فاذا انتفت العلة انتفى الفرع والا لزم ثبوت الحكم بلا دليل قالوا أولا الفرع تابع للدلالة لا لحكم الاصل فلا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء الدلالة ولم يحدث شئ الا انتفاء الحكم والدلالة الثابتة باقية فيبقى حكم الفرع وهو بعينه الذي صرتم اليه في جواز نسخ الاصل دون الفحوى الجواب لا نسلم انه لم يحدث شئ الا انتفاء الحكم بل ثبت انتفاء الحكمة المعتبرة شرعا وهو ملزوم لانتفاء الحكم لاستحالة بقائه بغير حكمة معتبرة فينتفي الحكم ولا كذلك في المفهوم اذ لا يلزم من انتفاء الحكمة المحرمة للتأفيف انتفاء الحكمة المحرمة للضرب اذ لا يلزم من ارتفاع الاقوى ارتفاع الاضعف قالوا ثانيا هذا حكم برفع حكم الفرع قياسا من غير علة

منصوص العلة ثم تنسخ حرمة الربا في البر تنصيصا على علة مشتركة بينه وبين الذرة فتقاس عليه وترتفع حرمة الربا فيها فيكون نسخا للقياس بالقياس ولو ورد نص نسخ الربا في الذرة كان نسخا بالنص (قوله قد يظهر انه) أي القياس كان منسوخا كما اذا قاس الذرة على البر ثم اطلع على نص ناسخ لحكم البر فبان له ان حكم الذرة أيضا كان منسوخا (قوله انه منقوض) يعني ان الثلاثة مما تخص به ولا نسخ اتفاقا بيننا وبينكم وان نازع غيرنا في الاجماع وخبر الواحد كما مر وجعل بعضهم العقل ناسخا كنسخ وجوب القيام على من قطع رجلاه وانما اقتصر على النقض لان الحل قد سبق مرارا وهو الفرق بان النسخ رفع وابطال بالكلية والتخصيص رفع وجمع بين الدليلين (قوله للاولوية في الفرع) لما مر من أن في مفهوم الموافقة المسكوت أولى بالحكم من المنطوق كالضرب فانه أولى بالحرمة من التأفيف لكون الايذاء فيه أكثر وقد يعترض في هذا المقام بان المعتبر في الدلالة الالتزامية اللزوم في الجملة بمعنى الانتقال اليه وهو لا يوجب اللزوم في الحكم ولو سلم فعند الاطلاق دون التنصيص كما اذا قيل اقتله ولا تستخف به (قوله ولولا) عطف على ان الضرب فينسحب حكم النفي عليهما جميعا (قوله لاستحالة بقائه) يعني ان العلة ليست مجرد أمارة أو حكمة باعثة على مجرد شرعية الحكم حتى يعتبر ابتداء لا بقاء بل هي حكمة باعثة جامعة معتبرة في ثبوت الحكم وبقائه فينتفي الحكم بانتفائها ضرورة (قوله اذ لا يلزم من ارتفاع الاقوى) كالحكمة المحرمة للتأفيف ارتفاع

جامعة بينهما موجبة للرفع والقياس بلا جامع فاسد الجواب هذا ليس حكما بالقياس بل بانتفاء الحكم لانتفاء علته وذلك نوع آخر من الاستدلال لا يحتاج الى أصل وفرع وعلة نعم علمنا عدم اعتبار العلة ببطلان حكم الاصل لا انا قسنا الفرع فى عدم الحكم بالاصل بجامع عدم العلة قال ((مسئلة المختار ان الناسخ قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم لا يثبت حكمه لنا لو ثبت لادى الى وجوب وتحريم للقطع بانه لو ترك الاول اثم وأيضا فانه لو عمل بالثانى عصى اتفاقا وأيضا يلزم قبل تبليغ جبريل عليه السلام وهو اتفاق قالوا حكم فلا يعتبر علم المكلف قلنا لا بد من اعتبار التمكن وهو منتف)) أقول اذا بلغ الناسخ من جبريل الى الرسول صلى الله عليه وسلم وهو بعد لم يبلغ الى المكلفين فى الزمان المتخلل بين التبليغين هل يثبت حكم الناسخ قال قوم انه يثبت والمختار انه لا يثبت لنا لو ثبت حكمه لادى الى وجوب وتحريم فى محل واحد وانه محال بيانه ان حكمه تحريم العمل بالاول فيكون حراما وانه واجب اذ لو ترك العمل به وهو غير معتقد نسخه لاثم قطعا ولنا أيضا انه لو عمل بالثانى قبل اعلامه وهو معتقد عدم شرعيته لاثم قطعا ولو ثبت حكمه لما اثم بالعمل به ولنا أيضا انه لو ثبت حكمه قبل تبليغ الرسول لثبت قبل تبليغ جبريل واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة انهما سواء فى وجود الناسخ وعدم علم المكلف به ووجوده مقتض لحكمه وعدم علم المكلف لا يصلح مانعا فيثبت حكمه عملا بالمقتضى السالم عن المعارض قالوا هذا حكم تجدد فلا يعتبر علم المكلف به كما اذا بلغ الى مكلف فان حكمه يثبت فى حق الجميع اتفاقا الجواب حق ان العلم ليس بمعتبر لكن التمكن من العلم معتبر والا كان تكليفا بالمحال والتمكن فى هذه الصورة منتف فلا يثبت لا لعدم علمه بل لعدم تمكنه من العلم وهو شرط للتكليف قال ((مسئلة العبادات المستقلة ليست نسخا وعن بعضهم صلاة سادسة نسخ / وأما زيادة جزء مشترط أو زيادة شرط أو زيادة ترفع مفهوم المخالفة فالشافعية والحنابلة ليس بنسخ والحنفية نسخ وقيل الثالث نسخ عبد الجبار ان غيرته حتى صار وجوده كالعدم شرعا كزيادة ركعة فى الفجر وكعشرين فى القذف وكتخيير فى ثالث بعد اثنين فنسخ والغزالى ان اتحدت كركعة فى الفجر فنسخ بخلاف عشرين فى القذف والمختار ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعى فنسخ لانه حقيقته وماخالفه ليس بنسخ فلو قال فى السائمة الزكاة ثم قال فى المعلوفة الزكاة فلا نسخ فان تحقق ان المفهوم مراد فنسخ والا فلا ولو زيدت ركعة فى الصبح فنسخ لتحريم الزيادة ثم وجوبها والتغريب على الحد كذلك فان قيل منفى بحكم الاصل قلنا هذا لو لم يثبت تحريمه فلو خير فى المسح بعد وجوب الغسل فنسخ للتخيير بعد الوجوب ولو قال واستشهدوا شهيدين ثم ثبت الحكم بالنص بشاهد ويمين فليس بنسخ اذ لا رفع لشئ ولو ثبت مفهومه ومفهوم فان لم يكونا رجلين اذ ليس فيه منع الحكم بغيره ولو زيد فى الوضوء اشتراط غسل عضو فليس بنسخ لانه انما حصل وجوب مباح الاصل قالوا لو كانت مجزئة ثم صارت غير مجزئة قلنا معنى مجزئة امتثال الامر بفعلها ولم ترتفع وارتفع عدم توقفها على شرط آخر وذلك مستند الى حكم الاصل وكذلك لو زيد فى الصلاة مالم يكن محرما)) أقول زيادة عبادة على ماقد شرع من العبادات هل يكون نسخا أم لا ينظر فى الثانية اهى مستقلة أو غير مستقلة اما العبادات المستقلة فليست نسخا بالاتفاق وعن بعضهم ان شرع ايجاب صلاة سادسة خاصة نسخ لانه يخرج الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها الثابت بقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وانه حكم شرعى وهو النسخ وحله انه لا يبطل وجوب ماصدق عليه انها وسطى وانما يبطل كونها وسطى وليس حكما شرعيا وأما العبادات الغير المستقلة فهى على ثلاثة وجوه أحدها ان تكون مع الاولى جزأين لعبادة ويشترط الزيادة فى الاولى فلا تعتبر اذا أفردت ولم تضم اليها

الاضعف كالحكمة المحرمة للضرب وذلك ان مايكون حكمة باعثة على تحريم التأفيف كان غاية فى ايجاب التعظيم والمنع عن الايذا حتى يستتبع تحريم الشتم والضرب وسائر أنواع الايذا بخلاف حكمة تحريم الضرب فانه لا يكون فى تلك الغاية وحاصله ان الرعاية والعناية فى تحريم التأفيف فوقها فى تحريم الضرب واخص منها وانتفاء الاعلى والاخص لا يوجب انتفاء الادنى والاعم وبهذا ظهر فساد مايقال ان التأفيف اضعف من الضرب فالمناسب أن يقال لا يلزم من ارتفاع الاضعف ارتفاع الاقوى (قوله لكن التمكن من العلم معتبر) لتمكن الامتثال وتقرير الشارحين ان التمكن من الامتثال معتبر وهو موقوف على العلم والمآل واحد ولفظ المتن محتمل ووجه انتفاء التمكن من العلم ان مالا سبيل اليه الا باعلام الشارع فعلمه بدونه محال (قوله وعن بعضهم) كانه لم يعتد بهم فادعى الاتفاق أو جعل ذكرهم بمنزلة الاستثناء (قوله جزء مشترط) بطريق الوصف دون الاضافة وحاصله ان تكون الزيادة شرطا فى صحة المزيد عليه ويحصل من مجموع الشرط والمشروط عبارة واحدة فتكون الزيادة بالنسبة اليها جزأ أو بالنسبة الى المزيد عليه شرطا كزيادة ركعة فى الفجر بحيث لا تبقى الركعتان بدونها معتدا بهما فالركعة الزائدة شرط للركعتين وجزء من الركعات الثلاث التى هى عبادة واحدة هى صلاة الفجر

(قوله وقالت الحنفية نسخ مطلقا) انما يصح لو كان فيهم من يقول بمفهوم المخالفة والاولى ان يحمل قول المصنف الحنفية نسخ على الاولين أعنى الجزء المشترط والشرط دون مارفع مفهوم المخالفة ومثل هذا الاختصار غير غزير فى كلامه وعبارة الآمدى سالمة عن هذا الاشكال (قوله عبد الجبار) تقرير مذهبه على مافى المحصول وجميع الشروح ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه حتى صار وجوده كالعدم شبيها بمعنى انه لو فعل كما كان يفعل قبل الزيادة وجب استئنافه كان نسخا والافلا ولاخفاء فى ان هذا انما يصح فى زيادة ركعة على ركعتى الفجر لافى زيادة عشرين على الثمانين اذلا يجب الاستئناف بل ضم عشرين الى الثمانين ولافى التخيير بين الثلاث بعد التخيير بين الاثنين لحصول الامتثال بفعل واحد من الاثنين والمصنف لما لم يتعرض لوجوب الاستئناف لم يرد عليه الثانى لان الثمانين بمنزلة العدم فى انه لايحصل بها الحد لكن ورود الثالث ظاهر لان الاتيان باحد الاولين ليس بمنزلة العدم فتكلف الشارح المحقق على ماهو دأبه فى المضايق ولم يلتفت الى ظهور ان المراد تساوى الوجود والعدم فى عدم حصول المقصود وقال ان عدم الاصل أعنى ترك الامرين الاولين كالاعتاق والصوم مثلا قد كان محرما قبل زيادة الاطعام وبعده لم يبق محرما بل انتفت عنه الحرمة فصار وجود الاصل أعنى الاتيان باحد الامرين بمنزلة عدمه أعنى تركهما جميعا فى انتفاء الحرمة عنهما أى عن الوجود والعدم اذله أن يأتى باحدهما وان يتركهما جميعا ويأتى بالثالث وانما العجب من

المصنف أولا ومن الشارح ثانيا كيف ذهلا عن كلام الآمدى ووقعا فى ذلك وكيف لم يحققا مذهب القاضى عبد الجبار من الكتب المعتبرة وكيف زاد الشارح فى الامثلة تغريب العام وقد قال الآمدى مذهب القاضى عبد الجبار ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه بحيث صار لو فعل بعدها كما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استئنافه كزيادة ركعة فى الفجر كان نسخا أو كان قد خير بين فعلين فزيد ثالث كان نسخا كتحريم ترك الاولين والافلا كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين على الثمانين فى القذف وهذا صريح فى ان زيادة التغريب فى هو العشرين ليس بنسخ وان التخيير بين الثلاث نسخ لامن حيث دخوله تحت الضابط المذكور وفى معتمد الاصول كذلك بعينه وقد أوردنا عبارته فى شرح التنقيح (قوله اذلو عدم) أى الزائد وهو العشرون كان للباقى وهو الثمانون اثر اذ سقط الباقى أى وجوبه أى بفعل الباقى وهو جلد ثمانين (قوله والمختار) ذكر صاحب التنقيح أن هذا كلام خال عن التحصيل لان كل احد يعلم ذلك ويعترف به انما الكلام فى ان أى صورة تقتضى رفع حكم شرعى وأى صورة لاتقتضيه ثم عبارة الشرح ههنا أخص من عبارة المتن اشارة الى أن قوله بعد ثبوته مما لاحاجة الى ذكره للقطع بان رفع الشئ انما يتصور بعد ثبوته والحق ان قوله بدليل شرعى أيضا مما لايليق ذكره بالاختصار سواء تعلق بثبوته على مااختاره الشارح أو بالرفع على ماهو الظاهر من الشرح لظهور ان ثبوت الحكم الشرعى أو كون زيادة العبادة رفعا له لايتصور الابدليل شرعى ثم لايخفى مافى تقرير المثال الاول فى المتن حيث ذكره أولا انه لو قال فى الغنم السائمة الزكاة ثم قال فى المعلوفة الزكاة فليس بنسخ ثم قال فان تحقق ان المفهوم مراد فنسخ والافلا وقيده الشارح بانه ان ثبت المفهوم وتحقق انه كان مرادا فنسخ ضرورة تحقق رفع حكم شرعى والافلا لعدم تحقق الرفع اما لعدم ثبوت المفهوم أو لعدم ارادته على تقدير ثبوته فى الجملة فهو على الاول ابتداء ايجاب برفع العدم الاصلى وعلى الثانى بيان ان مفهوم المخالفة وان كان ظاهرا لكنه غير مراد بمنزلة تخصيص العام واقتصر الشارح على بيان الثانى وكان مراد المصنف انه لانسخ ان لم يثبت المفهوم وان ثبت فان تحقق انه كان مرادا فنسخ والافلا

الزيادة كزيادة ركعة فى الفجر ثانيها ان تجعل الزيادة شرطا للاولى ولاتكونا جزأين لعبادة كالطهارة فى الطواف وثالثها ان يرفع مفهوم المخالفة للاولى مثل ايجاب الزكاة فى المعلوفة بعد قوله فى الغنم السائمة زكاة فهذه الصور هى محل الخلاف فقالت الشافعية والحنابلة انها ليست بنسخ مطلقا وقالت الحنفية نسخ مطلقا وقال قوم الثالث وهو مارفع مفهوم المخالفة نسخ دون الاولين وهما الجزء المشترط والشرط وقال القاضى عبد الجبار الزيادة ان غيرت الاصل تغييرا شرعيا حتى صار وجوده كالعدم فنسخ والافلا وذكر أمثلة منها زيادة ركعة على ركعتى الفجر نسخ لانهما لايجزيان دونها ومنها زيادة التغريب على الجلد فانه لايحصل الحد بالجلد دونه ومنها زيادة عشرين جلدة على حد القذف فانه لايحصل الحد بدون العشرين ومنها ان يخير المكلف فى أمرين ثم يخير فيهما وفى أمر ثالث يقول اعتق أو صم ثم يقول اعتق أو صم أو اطعم فان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما فهو كالعدم فى انتفاء الحرمة عنهما وقال الغزالى ان اتصلت الزيادة بالاصل زيادة اتحاد فهو نسخ والافلا مثاله زيادة ركعة على صلاة الفجر لانه لو عدم لم يكن للركعتين أثر أصلا وكان الثلاث واجبة بخلاف زيادة عشرين على حد القذف اذ لو عدم كان للباقى أثر اذ سقط الباقى به ولا يجب الا العشرون والمختار انه ان رفع حكما شرعيا بدليل شرعى كان نسخا والافلا وذلك ان حقيقة النسخ ذلك فاذا ثبت ثبت واذا انتفى انتفى ولنذكر أمثلة منها لو قال فى الغنم السائمة الزكاة ثم قال فى المعلوفة زكاة فان ثبت المفهوم وتحقق انه كان مرادا فنسخ والافلا اذلارفع انما

(قوله فان قيل وجوب التغريب) تخصيص للسؤال بزيادة التغريب والشارح العلامة عممه وقال التقدير فان قيل الزائد فى الصورتين منفى بحكم الاصل ايشمل وجوب الركعة فى الصبح والتغريب فى الحد فليس ببعيد (قوله وهو غيره) أى الوجوب عينا غير الوجوب مخيرا لان موجب الاول المنع عن ترك المعين وموجب الثانى جوازه (قوله فان قيل) يشير الى ان قوله ولو ثبت (٢٠٣) مفهومه الخ جواب سؤال تقريره

هو دفع للمفهوم ان ثبت ومنها اذا زاد فى صلاة الصبح ركعة فجعلها ثلاث ركعات كان نسخا لانه قد ثبت تحريم الزيادة عليها ثم ارتفع بوجوبها وكلاهما حكم شرعى ومنها زيادة التغريب على الجلد لانه قد ثبت تحريم الزيادة ثم وجوبها وكلاهما بدليل شرعى فان قيل وجوب التغريب كان منفيا بالاصل فرفعه رفع لحكم الاصل ومثله لا يكون نسخا قلنا هذا انما يصح لو لم يثبت تحريمه فان التحريم ليس بالاصل بل بدليل شرعى / ومنها لو أوجب غسل الرجلين معينا ثم خير بينه وبين مسح الخف فهو نسخ لانه رفع الوجوب عينا بوجوب أحد الامرين مخيرا وهو غيره وقد ثبتا بدليل شرعى / ومنها لو قال فاستشهدوا شهيدين ثم ورد نص على جواز الحكم بشاهد ويمين فانه ليس بنسخ لان المرفوع به عدم جواز الحكم بشاهد ويمين وقوله فاستشهدوا شهيدين لم يثبته فان قيل مفهوم قوله فاستشهدوا شهيدين ومفهوم قوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يمنع الحكم بالشاهد واليمين لانه غيرهما والنص قد نفى الغير بالمفهوم قلنا دل على طلب الاستشهاد لرجلين ما أمكن ولرجل وامرأتين اذا تعذر فان سلم مفهومهما فهو ان غيره غير مطلوب وأما انه لا يحكم بغيرهما اذا حصل فلم يدل عليه بمنطوق ولا بمفهوم / ومنها لو زيد فى الوضوء غسل عضو فليس بنسخ على الاصح لانه رفع مباح الاصل / قالوا نسخ لان الاعضاء دونه كانت مجزئة ولم تبق الآن مجزئة والاجزاء حكم شرعى وقد ارتفع الجواب ان الاجزاء بدونه يدل على الامتثال بفعله وعدم توقفه على شرط آخر اما الامتثال بفعله فلم يرتفع وأما عدم توقفه على شرط آخر وان ارتفع فليس حكما شرعيا بل هو مستند الى حكم البراءة الاصلية ومنها لو زيد فى الصلاة ركن فان كان محرما قبل فهو نسخ لحرمته لا للصلاة وان لم يكن محرما فليس بنسخ لانه رفع لحكم الاصل قال ((مسئلة اذا نقص جزء العبادة أو شرطها فنسخ للجزء والشرط لا للعبادة وقيل نسخ للعبادة عبد الجبار ان كان جزأ لا شرطا لنا لو كان نسخا لوجوبها افتقرت الى دليل ثان وهو خلاف الاجماع قالوا ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير الركعتين ثم ثبت جوازها أو وجوبها بغيرهما قلنا الفرض لم يتجدد وجوب)) أقول ما تقدم حكم الزيادة فى العبادة واما النقصان عنها وهو ان ينقص جزء أو شرط مثل ان يسقط من الظهر ركعتان أو يبطل اشتراط الطهارة فيه فهو نسخ للجزء والشرط اتفاقا وهل هو نسخ لتلك العبادة المختار انه ليس بنسخ لها وقيل نسخ وقال عبد الجبار ان كان جزأ فنسخ وان كان شرطا فلا لنا لو كان نسخا للركعتين الباقيتين فى الجزء وللاربع فى الشرط لافتقرت فى وجوبها الى دليل غير الاول وانه باطل بالاتفاق قالوا ثبت تحريمها بغير الركعتين وبغير طهارة ثم ثبت جوازها أو وجوبها بدونهما الجواب المفروض انه لم يتجدد وجوب بل ابطل الوجوب فقط والثابت هو الوجوب الاول والزيادة باقية على الجواز الاصلى وانما الزائل وجوبها فارتفع حكم شرعى لا الى حكم شرعى فلا يكون نسخا قال ((مسئلة المختار جواز نسخ وجوب معرفته وتحريم الكفر وغيره خلافا للمعتزلة وهى فرع التحسين والتقبيح والمختار جواز نسخ جميع التكاليف خلافا للغزالى لنا احكام كغيرها قالوا لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ والناسخ وأجيب بانه يعلمهما وينقطع التكليف بهما و بغيرهما والله أعلم)) أقول اتفقوا على جواز رفع جميع التكاليف باعدام العقل وعلى امتناع النهى عن معرفته الا على تجويز تكليف المحال لان العلم بنهيه يستدعى معرفته واختلف فى

هب أن مجرد استشهدوا شهيدين لم يثبت عدم جواز الحكم بشاهد ويمين لكن مفهوم النص اثبته حيث حصر البينة فى النوعين رجلين ورجل وامرأتين وواجب انه اذا لم يكن رجلان ازم رجل وامرأتان فدل على انه لا بينة بشاهد ويمين والا لما كان اللازم عند عدم الرجلين رجلا وامرأتين وتقرير الجواب ان المنحصر طلب الاستشهاد بمعنى ان اللازم رجلان على تقدير الامكان ورجل وامرأتان على تقدير التعذر فان منع المفهوم كما هو رأى الحنفية فلا نسخ وان سلم فليس مفهوم قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان سوى ان غير هذا الاستشهاد ليس بمطلوب بمعنى ان طلب الاستشهاد لم يتعلق الا بهذين النوعين وانه لا يصح الحكم بغير النوعين فلا دلالة عليه للنص لا بالمنطوق ولا بالمفهوم (قوله لو زيد فى الوضوء) قد يتوهم انه لو كان فى خلاله لرفع وجوب الترتيب وليس بشئ نعم لو وجب الموالاة كان ذلك رفعا له فكان نسخا (قوله وان لم يكن محرما فليس بنسخ) يشكل بالمندوب فان ايجابه نسخ لكونه رفعا لحكم شرعى وكذا المكروه (قوله قالوا ثبت تحريمها) تقريره ان لتلك العبادة حكما شرعيا هو تحريمها بدون الجزء والشرط أعنى الركعتين والطهارة وقد ارتفع ذلك الحكم بحكم آخر هو جوازها أو وجوبها بدون الركعتين والطهارة ولا معنى للنسخ سوى هذا وأما الجواب بان المفروض انه لم يتجدد له وجوب فزعم العلامة انه معارضة تقريرها انه لو كان نسخا لاصل العبادة لزم ان

يكون للباقية وجوب متجدد ضرورة انها واجبة ولا يخفى ان مثل هذا مشترك الالزام اذ للخصم ان يعارض دليلنا بهذا الدليل وفي بعض الشروح ان المراد انه لا نزاع في نسخ التحريم بل في نسخ الوجوب والتقدير انه لم يتجدد له وجوب وهذا ما قال في المنتهى واجيب بان هذا ليس نسخا للعبادة فانها لم تكن حراما وما لم يكن لفرض عدم تجدد الوجوب كثير دخل في هذا الجواب عدل عنه المحقق وحاصل تقريره انه لا معنى لتحريم العبادة بدون الزيادة سوى وجوب الزيادة وارتفاعه ليس بنسخ لانه ليس بنسخ الى حكم شرعي لان وجوب الباقي ازلي غير متجدد وجواز الزيادة أصلي غير شرعي فقوله بل ابطال الوجوب أي وجوب الزيادة فقط أي من غير اثبات حكم آخر والحكم الثابت في الباقي هو الوجوب الاول الثابت بالنص السابق اذ الفرض انه لم يتجدد وجوب والزيادة أي الجزء أو الشرط كالركعتين والطهارة باقية على الجواز الاصلي اذ التقدير انه نسخ وجوبها فقط وكان الرازي والآمدي قد سبق ان النسخ لا يجب ان يكون الى بدل ثم العجب انه ادعى الاتفاق على نسخ الزيادة التي هي الجزء أو الشرط ثم زعم ان ارتفاع وجوبها ليس بنسخ وفي بعض نسخ الشرح والثابت هو الوجوب الاول والثانية باقية ومعناه ما ذكرنا واعلم ان النزاع انما هو في نسخ العبادة بمعنى ارتفاع جميع أجزائها والا فارتفاع الكل بارتفاع الجزء ضروري فصح وجوب الركعات الاربع قد ارتفع وينبغي ان يكون هذا مراد القاضي عبد الجبار حيث فرق بين الجزء والشرط (قوله والمختار جوازه) أي جواز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره كل منهما الى بدل أو لا الى بدل لكن قد علم امتناع نسخ وجوب المعرفة الى بدل مخصوص هو التحريم (قوله اذ لو ثبتا) أي الحسن والقبح العقليان لم يتغيرا أو لم يزولا فان قيل فيلزم أن لا ينسخ وجوب ولا تحريم اصلا لاستلزامهما الحسن والقبح العقليين قلنا يجوز أن لا يكونا ثابتين بل مختلفين باختلاف المصالح بخلاف حسن المعرفة وقبح الكفر فانهما ذاتيان لا يزولان أصلا (قوله لنا انها أحكام) يوهم انه احتجاج على المختار من الخلافية الثانية أعني نسخ جميع التكاليف وان لم يتعرض لها الشارح وكأنه حاول جعله دليلا على الامرين جميعا أي وجوب المعرفة وتحريم الكفر ونحوه أحكام فيجوز في نسخها كسائر الاحكام وأيضا جميع التكاليف أحكام كغيرها الذي هو البعض المتفق على جواز نسخه فيجوز نسخها (قوله فتجب معرفته) محل نظر فان وقوع النسخ وامكان معرفته ومعرفة الناسخ أعني الشارع لا يستلزم وجوب المعرفة ليلزم التكليف اللهم الا أن يقال النسخ لا يكون الا بدليل شرعي هو خطاب يجب فهمه ومعرفته (قوله فليفرض) أي وقوع الممكن الذي هو معرفة النسخ والناسخ وبعد تحقق المكلف به ينقطع التكليف به ضرورة وقد ارتفع جميع التكاليف التي سواهما فثبت انه لم يبق شيء من التكاليف وهو المعنى بنسخها وبهذا التقرير يندفع ما يتوهم من وجوب معرفة نسخ وجوب المعرفتين وهلم جرا لا انه يرد ان هذا لا يكون نسخا لجميع التكاليف بل ارتفاعا للبعض بطريق النسخ وانقطاعا للبعض بطريق الاتيان بالمأمور به فان قيل يصح جميع التكاليف الموجودة قد نسخت قلنا ممنوع فان تكليف المعرفتين قد وجدت ولم تنسخ فان قيل يجوز ان يخبره الشارع بانه ليس مكلفا بشيء أصلا قلنا يستلزم وجوب معرفة ذلك ويعود الكلام (قوله القياس التقدير والمساواة) تمثيله بالامثلة الثلاثة مشعر بان المراد انه قد يكون بهما جميعا وقد يكون للتقدير فقط أو للمساواة فقط وقال الآمدي هو في اللغة التقدير وهو يستدعي امرين يضاف أحدهما الى الآخر بالمساواة فهو نسبة واضافة بين شيئين يقال فلان لا يقاس بفلان أي لا يساويه وانما قيل في الشرع قاس عليه ليدل على البناء فان انتقال الصلة للتضمين (قوله وذلك) تحقيق لاشتمال القياس على الاصل والفرع والعلة والحكم وتنبيه على ان المراد بالفرع محل الحكم المطلوب اثباته فيه وبالاصل محل الحكم المعلوم ثبوته فيه فلا دور وانما يلزم لو اريد بالفرع المقيس وبالاصل المقيس عليه وتحقيقه ان

جواز نسخ وجوب المعرفة وتحريم الكفر وغيره من الظلم والكذب والمختار جوازه وخالف فيه المعتزلة والمسئلة فرع الحسن والقبح العقليين اذ لو ثبتا لم يتغيرا وقد أبطلناهما لنا انها احكام فجاز نسخها كغيرها من الاحكام قالوا اذا نسخت التكاليف المتقدمة فانما يمكن معرفته بمعرفة النسخ والناسخ فتجب معرفته وهذا تكليف فيلزم خلاف المفروض الجواب لا يمتنع معرفته بنسخ جميع التكاليف وبالناسخ فليفرض وحينئذ يرتفع التكليف بهما لانقطاعه بعد الفعل اتفاقا وقد ارتفع التكليف بغيرهما فلا يبقى تكليف أصلا قال ﴿القياس التقدير والمساواة وفي الاصطلاح مساواة فرع الاصل في علة حكمه ويلزم المصوبة زيادة في نظر المجتهد لانه صحيح وان تبين الغلط والرجوع بخلاف المخطئة وان أريد الفاسد معه قيل تشبيه﴾ أقول القياس التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل أي قدرته به فساواه وقست الثوب بالذراع أي قدرته به وفلان لا يقاس بفلان أي لا يساوي به وفي الاصطلاح مساواة فرع الاصل في علة حكمه وذلك انه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثباته فيه لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك أصلا لحاجته اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما أمر مشترك ولا كل مشترك بل مشترك يوجب الاشتراك

﴿الكلام في القياس﴾

في الحكم بان يستلزم الحكم ونسميه علة الحكم فلا بد ان يعلم علة الحكم في الاصل ويعلم ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها مما لا يتصور لان المعنى الشخصي لا يقوم بعينه بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب مثاله ان يكون المطلوب ربوية الذرة فيدل عليه بمساواته للبر فيما هو علة لربوية البر من طعم أو قوت أو كيل فان ذلك دليل على ربوية الذرة وربويتها هو الحكم المثبت بالقياس وثمرته واعلم أن المراد بالمساواة المذكورة في الحد المساواة في نفس الأمر فيختص بالقياس الصحيح وهذا عند من يثبت ما لا مساواة فيه في نفس الأمر قياسا فاسدا وأما المصوبة وهم القائلون بان كل مجتهد مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة في نظر المجتهد سواء ثبتت في نفس الأمر او لا حتى لو تبين غلطه ووجب الرجوع عنه فانه لا يقدح في صحته عندهم بل ذلك انقطاع لحكمه لدليل صحيح آخر حدث وكان قبل حدوثه القياس الاول صحيحا وان زال صحته بخلاف المخطئة فانهم لا يرون ما ظهر غلطه والرجوع عنه محكوما بصحته الى زمان ظهور غلطه بل مما كان فاسدا وتبين فساده فاذا لا يشترط المصوبة المساواة الا في نظر المجتهد فخفهم ان يقولوا هو مساواة فرع الاصل في نظر المجتهد هذا اذا حددنا القياس الصحيح ولو أردنا دخول القياس الفاسد معه في الحد لم نشترط المساواة لا في نفس الامر ولا في نظر المجتهد وقلنا بدلها انه تشبيه فرع بالاصل لانه قد يكون مطابقا لحصول الشبه وقد لا يكون لعدمه وقد يكون المشبه يرى ذلك وقد لا يراه قال (وأورد قياس الدلالة فانه لا يذكر فيه علة وأجيب اما بانه غير مراد واما بانه يتضمن المساواة فيها وأورد قياس العكس مثل لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر عكسه الصلاة لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير نذر وأجيب بالاول أو بان المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر في اشتراط الصوم له بالنذر بمعنى لا فارق أو بالسبر وذكرت الصلاة لبيان الالغاء أو قياس الصيام بالنذر على الصلاة بالنذر) أقول قد أورد على عكس الحد اشكالات الاول انه لا يتناول قياس الدلالة فان شرطه ان لا يذكر فيه العلة لانه قسيم قياس العلة مثاله في المكره يأثم بالقتل فيجب عليه القصاص كالمكره فان الاثم بالقتل ليس علة لوجوب القصاص مثال آخر في المسروق عين يجب ردها قائمة وان قطع فيها فيجب ضمانها تالفة كالمغصوب فان وجوب الرد ليس علة للضمان في صورة المغصوب الجواب أولا انه غير مراد لنا ولا نعني بلفظ القياس اذا أطلقناه الا قياس العلة ولا نطلقه على قياس الدلالة الا مقيدا ولو أراده غيرنا باصطلاح آخر فلا يضرنا وثانيا لا نسلم انه لا مساواة في العلة فانه يتضمنها وان لم يصرح بها فان المساواة في التأثيم دلت على قصد الشارع حفظ النفس بهما وهو العلة والمساواة في وجوب الرد دلت على قصده حفظ المال بهما وهو العلة ونحن قد أردنا بالمساواة أعم من الضمنية والمصرح بها فيتناوله الحد الثاني انه لا يتناول قياس العكس فانه يثبت فيه نقيض حكم الاصل بنقيض علته مثاله قول الحنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير النذر كالصلاة فانها لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير النذر فالحكم في الاصل عدم الوجوب بغير نذر والعلة عدم وجوبه بالنذر والمطلوب في الفرع وجوبه

المراد بها ذات الأصل والفرع والموقوف على القياس وصفا الفرعية والأصلية (قوله وبذلك يحصل ظن مثل الحكم) اشارة الى ان العلم بعلة الحكم وثبوتها في الفرع وان كان يقينا لا يفيد في الفرع الا الظن بجواز ان يكون الاصل شرطا أو خصوصية الفرع مانعا وانما قال مثل الحكم لان ثبوت عينها مما لا يتصور كما ذكر في العلة (قوله وربويتها) أي كون الذرة مما يحرم فيه التفاضل هو الحكم (قوله المساواة في نفس الأمر) لانه المتبادر الى الفهم وبهذا يسقط ما ذكر في بعض الشروح من ان المساواة أعم من أن تكون في نظر المجتهد أو في نفس الأمر فالتعريف المذكور شامل للصحيح والفاسد وعلى المخطئة ان يزيدوا قيد في الواقع ليخرج الفاسد (قوله فخفهم ان يقولوا) لم يصرح بقوله في علة الحكم فقولنا في علة الحكم متعلق بالمساواة وقولنا في نظر المجتهد بالمساواة في علة الحكم (قوله تشبيه فرع بالاصل) أي الدلالة على مشاركته في أمر هو الشبه والجامع فان كان حاصلا فالتشبيه مطابق والا فغير مطابق وعلى كل تقدير فالشبه اما ان يعتقد حصوله فصحيح في الواقع أو في نظره واما ان لا يعتقد حصوله ففاسد واعلم ان القياس وان كان من أدلة الاحكام مثل الكتاب والسنة لكن جميع تعريفاته واستعمالاته منبئ عن كونه فعل المجتهد فتعريفه بنفس المساواة محل نظر ولهذا يعبر عنه الشارح المحقق بما حصلت فيه المساواة (قوله قياس الدلالة) هو ما لا نذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر بالرائحة المشتدة وسيجيء ذكره (قوله في المكره) على لفظ اسم الفاعل ومعنى اثمه بالقتل اثمه بسبب القتل الذي وقع باكراهه (قوله فانه) أي قياس الدلالة يتضمنها أي المساواة في العلة وان لم يصرح بها أي بالعلة أو بالمساواة فيها وضمير بهما الاول للتأثيمين وبهما الثاني للوجوبين أعني وجوب الرد في المسروق ووجوبه في المغصوب ووقع في نسخ الاصل في وجوب الضمان وهو من سهو القلم (قوله لما لم تجب بالنذر لم تجب بغير النذر) هذا هو الصواب لا ما وقع في بعض نسخ الاصل لم تجب بغير النذر لم تجب بالنذر لان انطباقه على قوله لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر

يقتضى ان يكون مضمون الشرط علة ومضمون الجزاء حكما وان جاز العكس أيضا كما ذكر ان صلاة الصبح لما كان فرضا لم يؤد على الراحلة للقطع بان الفرضية حكم وعدم التأدى على الراحلة علة لكن لا بمعنى كونه علة لثبوت الحكم بل للعلم به وكذا فى مثال النكاح بلا ولى ولا يخفى انه لو قال لما كان يؤدى الوتر على الراحلة كان نفلا كالصبح لما كان لا يؤدى على الراحلة كان فرضا والمرأة لما ثبت عليها الاعتراض لم يصح منها النكاح كالرجل لما لم يثبت عليه الاعتراض صح منه النكاح لكان انسب وبالجملة الاصل الصلاة والفرع الصوم والحكم فى الاصل عدم الوجوب بغير نذر وفى الفرع نقيضه وهو الوجوب بالنذر وكذا فى المثال الثانى حكم الاصل أعنى الصبح من الفرضية والعلة عدم التأدى على الراحلة وحكم الفرع أعنى الوتر هى النفلية وعلته التأدى على الراحلة وفى المثال الثالث حكم الاصل أعنى الرجل صحة النكاح منه وعلته عدم ثبوت الاعتراض عليه وحكم الفرع أعنى المرأة عدم صحة النكاح منها وعلته ثبوت الاعتراض عليها (قوله مساواة من وجهين) فعلى الوجه الاول يكون الاعتكاف بنذر الصوم أصلا والاعتكاف بغير نذر الصوم فرعا واشتراط الصوم فيهما حكما والاعتكاف علة وذكر الصلاة ليس لكونها الاصل المقيس عليه بل فى التقرير الاول لبيان الغاء الوصف الفارق للعلة وهو كونها مقترنة بالنذر وفى التقرير الثانى لبيان ان العلة ليست هى الاعتكاف بالنذر وعلى الوجه الثانى الاصل الصلاة بالنذر والفرع الصيام بالنذر والعلة كونهما عبادتين والحكم فى التحقيق عدم تأثير النذر فى الوجوب والمقصود اضافة وجوب الصوم الى نفس الاعتكاف ولهذا قال ويلزمه ان يجب بدون النذر كما يجب مع النذر وهذا هو المراد بالذى فيه عدم المساواة وأما الذى فيه القياس فهو عدم الوجوب بالنذر (قوله وكونه) أى الاعتكاف بالنذر أى مقرونا بنذر شئ من الصوم أو الصلاة لا يصلح علة مستقلة لاشتراط الصوم ولا جزء علة بان تكون العلة هى الاعتكاف مع وصف اقترانه بنذر لانه غير مؤثر لا بالاستقلال ولا بالانضمام بدليل أنه مع الاعتكاف يثبت فى الصلاة ولا يثبت الحكم الذى هو الاشتراط فاندفع بهذا التقرير ما يتوهم من الاعتراض بان عدم التأثير لا ينافى كونه جزء علة (قوله ولا شك) يعنى أنا لما فرضنا عدم اشتراط الصوم ونفينا استلزامه بعدم الوجوب بالنذر قياسا على الصلاة كانت المساواة حاصلة بين الصوم والصلاة فى عدم الوجوب بالنذر وان لم تكن حاصلة فى نفس الامر وما وقع فى بعض نسخ الاصل بينهما وبين الصوم بتثنية الضمير لا يخفى أنه من سهو القلم (قوله بما هو واضح منها) أى من الاجوبة السابقة لقلة مقدماته وحاصله ان الصلاة تتساوى حكما حالة نذرها فى الاعتكاف وحالة عدم نذرها للاجماع على عدم وجوبها فى الحالين فكذا الصوم يتساوى حكماهما فى الحالين وليس التساوى بان يكونا عدم الوجوب للاجماع على الوجوب حالة النذر فتعين ان يكونا ثبوت الوجوب واعلم أن أصل الاعتراض هو أنه لا يوجد فى قياس العكس ما هو تعريف القياس أعنى المساواة فى علة حكم الاصل والاجوبة المذكورة انما تثبت المساواة فى أمر آخر لكنها تستلزم المساواة فى العلة فيصدق الحد (قوله وهذان المثالان)

بغير نذر والعلة وجوبه بالنذر الجواب اولا بالاول من جوابى قياس الدلالة وهو انه غير مراد وثانيا بانه مساواة من وجهين احدهما ان المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر فى أن الصوم شرط فيه للاعتكاف بنذر الصوم وتقريره اما بالغاء الفارق وهو النذر لانه غير مؤثر كما فى الصلاة اذ وجوده وعدمه سواء فتبقى العلة الاعتكاف المشترك واما بالسبر وهو أن العلة اما الاعتكاف أو الاعتكاف بالنذر أو غيرهما والاصل عدم غيرهما وكونه بالنذر لا يصلح علة ولا جزء علة لانه غير مؤثر بدليل ثبوته فى الصلاة بدون الحكم فالصلاة لم تذكر للقياس عليها بل لبيان الغاء الفارق أو لالغاء أحد أوصاف السبر فلا يجب المساواة لها فلا يضر عدمها ثانيهما انه قياس للصيام بالنذر على الصلاة بالنذر فى انها لا تجب بالنذر ولا تأثير للنذر فى وجوبها فكذا الصيام ويلزمه أن يجب بدون النذر كما يجب مع النذر والا لكان للنذر فيه تأثير فالذى فيه القياس حصل فيه المساواة والذى فيه عدم المساواة لازم له فلا يضر وقد يجاب بانه ملازمة والقياس لبيان الملازمة والمساواة حاصلة على التقدير وحاصله لو لم يشترط لم يجب بالنذر واللازم منتف ثم نبين الملازمة بالقياس على الصلاة فانها لما لم تكن شرطا لم تجب بالنذر ولا شك ان على تقدير عدم وجوبه بالنذر فالمساواة حاصلة بينها وبين الصوم وان لم تكن حاصلة فى نفس الامر وقد يجاب بما هو اوضح منها وهو مساواة الصيام للصلاة فى تساوى حكميه حالى النذر وعدمه مثال آخر فى الوتر يؤدى على الراحلة فهو نفل كصلاة الصبح لما كان فرضا لم يؤد على الراحلة مثال آخر فى النكاح بلا ولى ثبت للولى الاعتراض عليها فلا يصح منها النكاح كالرجل لما صح منه لم يثبت الاعتراض عليه وهذان المثالان اذا تأملتهما ارشداك الى أن الجواب هو الثالث فان السؤال اذا كان عاما فالجواب المقصور على مثال واحد قاصر قال (وقولهم بذل الجهد فى استخراج الحق وقولهم الدليل الموصل الى الحق وقولهم العلم عن نظر مردود بالنص والاجماع وبان البذل حال القياس والعلم ثمرة القياس أبو هاشم حمل الشئ على غيره باجراء حكمه عليه ويحتاج لجامع وقول القاضى حمل معلوم على معلوم فى اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بامر جامع بينهما من

اثبات

يريد أنه لا اعتداد بالجواب الاول لان قياس العكس من أقسام القياس فلا بد من دخوله في الحد والجواب الثاني الذي هو سواء اعتبر أول وجهي المساواة المبني على الغاء الفارق أو على السبر أو ثاني وجهها المبني على ان هذا قياس للصيام بالنذر على الصلاة بالنذر والجواب الرابع الاوضح المبني على مساواتهما في تساوي حكميهما حالة النذر وعدمه لا خفاء في اختصاصهما بالمثال المذكور والجواب الثالث المبني على أن هذا ملازمة والقياس لبيان الملازمة جار في جميع الامثلة مثلا لو لم يكن الوتر نفلا لما كان يؤدي على الراحلة قياسا على فرض الصبح واللازم منتف ولو صح النكاح من المرأة لما ثبت الاعتراض عليها قياسا على الرجل واللازم منتف فتعين أن يكون هو الجواب عن الاعتراض لقياس العكس على الاطلاق (قوله لان مقتضاهما قد لا يكون ظاهرا) بهذا يندفع ما يقال انه غير منعكس لعدم تناوله القياس المنصوص العلة المحسوس ثبوتها في الاصل والفرع اذ لا بذل جهد في ذلك فانه لابد من بذل جهد في معرفة صحة النص متنا وسندا وعدم المعارض وسلامة العلة في الفرع عن ثبوت مانع أو انتفاء شرط (قوله وقد جمع المصنف) نفي لما ذهب اليه بعض الشارحين من ان كلا من الاعتراضات مختص بواحد من التعريفات على طريق اللف والنشر (قوله حمل الشئ على غيره) لم يتعرض للاعتراض بان الحمل ثمرة القياس لا نفسه لما سنذكره في تعريف القاضي وأما الاعتراض بان الشئ لا يتناول المستحيل فمدفوع بانه شئ لغة وان لم يكن ثابتا (قوله بلا جامع) أى لا في نفس الامر ولا في نظر المجتهد (قوله أو نفيه عنهما) قد يعترض عليه بانه مستدرك اذ الحكم أعم من الايجاب والسلب وليس بشئ لان المراد الحكم الشرعي اذ لا يجري القياس في غيره ولو سلم فالنسبة الحكمية التي يراد ايقاعها وهو الاثبات او انتزاعها وهو النفي لا الاسناد التام المتناول للايجاب والسلب بقرينة اضافة الاثبات اليه وفي جعل الصفة قسيما للحكم اشارة الى أن المراد به الحكم الشرعي كما صرح به المحقق ليتناول الحكم الشرعي يريد أن الجامع قد يكون حكما شرعيا اثباتا أو نفيا ككون القتل عدوانا او ليس بعدوان وقد يكون وصفا عقليا اثباتا أو نفيا ككونه عمدا أو ليس بعمد ومن الامثلة الواضحة قولنا الكلب نجس فلا يصح بيعه كالخنزير والنجس المغسول بالخل ليس بطاهر فلا تصح الصلاة فيه كالمغسول باللبن والنبيذ مسكر فيكون حراما كالخمر والصبي ليس بعاقل فلا يكلف كالمجنون وفي تفسيره الحكم الشرعي اشارة الى دفع ما يقال ان الحكم اما أن يتناول الصفة فيكون ذكرها مستدركا أو لا فيجب أن يقال في اثبات حكم بهما أو صفة ووجه الدفع أن الثابت بالقياس لا يكون الا حكما شرعيا كما سيجئ بخلاف الجامع فانه قد يكون وصفا عقليا (قوله واستحسنه المصنف) اتباعا للجمهور ولما فيه من المحافظة على الطرد مع ضعف

اثبات حكم أو صفة او نفيهما حسن الا أن حمل ثمرته واثبات الحكم فيهما معا ليس به بل هو في الاصل بدليل غيره بجامع كاف وقولهم ثبوت حكم الفرع فرع القياس فتعريفه به دور واجيب بان المحدود القياس الذهني وثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي ليس فرعا له) اقول قد ذكر للقياس حدود فزيفه منها قولهم بذل الجهد في استخراج الحق وهو مردود ببذل الجهد في استخراج الحق من النص والاجماع لان مقتضاهما قد لا يكون ظاهرا فيحتاج الى اجتهاد في صيغ العموم والمفهوم والايماء والاشارة ورد المطلق الى المقيد وتصحيح السند وغير ذلك وأيضا فان البذل حال القائس وهو غير القياس فانه الدليل المنصوب من جهة الشارع سواء نظر فيه القائس أم لا ومنها قولهم الدليل الموصل الى الحق وهو أيضا مردود بالنص والاجماع ومنها قولهم العلم عن نظر وهو مردود أيضا بالعلم الحاصل عن النظر في نص أو اجماع وأيضا فالعلم ثمرة القياس لا هو فلا يصدق عليه وقد جمع المصنف الثلاثة على الترتيب المذكور ثم قال انها مردودة كلها بالنص والاجماع والاول خاصة بان البذل حال القائس والثالث خاصة بان العلم ثمرة القياس كما قررنا ومنها ما ذكره أبو هاشم وهو انه حمل الشئ على غيره باجراء حكمه عليه وهو منقوض بحمل بلا جامع فانه يصدق عليه الحد وليس بقياس اذ لا تتحقق حقيقته لا صحيحا ولا فاسدا فيحتاج الى قيد آخر يخرج ذلك وهو ان يقال بجامع محافظة على طرده ومنها ما ذكره القاضي أبو بكر قال هو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما فقوله معلوم على معلوم تناول جميع ما يجري فيه القياس من موجود ومعدوم ممكن ومستحيل ولو قال شئ على شئ لاختص بالموجود قوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما ليتناول القياس في الحكم الوجودي نحو قتل عمد عدوان فيجب القصاص كما في المحدد وفي الحكم العدمي نحو قتل تمكن فيه الشبهة فلا يوجب القصاص كالعصا الصغيرة قوله بامر جامع بينهما الى آخره ليتناول الحكم الشرعي نحو العدوانية والوصف العقلي نحو العمدية ونفيهما كما يقال في الخطا ليس بعمد ولا عدوان فلا يجب القصاص كما في الصبي واستحسنه المصنف ثم استدرك عليه من ثلاثة أوجه احدها ان الحمل قد جعله جنسا له وانه غير صادق عليه لانه ثمرة القياس ولا شئ من ثمرة القياس بقياس ثانيها انه يشعر بان اثبات الحكم فيهما جميعا بالقياس وليس كذلك فان الحكم في الاصل ثابت بغيره ثالثها ان قوله بجامع بينهما كاف في التمييز ولا حاجة الى تفصيل

الاعتراضات الموردة عليه لان الآمدي أورد عليه ستة اعتراضات أقواها الثلاثة المذكورة في المتن بتغيير ما في الاول وأجاب عن الكل الا ان المصنف كانه استضعف الاجوبة فلم يعول عليها ولهذا قال في المنتهى ان أريد بالحمل التشبيه فمجاز اشارة الى رد ما ذكره الآمدي من ان المراد من حمل المعلوم على المعلوم هو التشريك والتسوية بينهما في حكم أحدهما مطلقا وقوله في اثبات حكم أو نفيه تفصيل لذلك فلا تكرار والى هذا ينظر جواب المحقق يعني ليس المراد بالحمل ثبوت الحكم في الفرع ليكون ثمرة القياس بل وجوب التسوية في الحكم عند قصد اثبات الحكم فيهما بذلك الحمل فقوله اذا أريد تفسير لقوله في اثبات حكم لهما يعني انه ليس صلة للعمل بل ظرفا متعلقا بمضمونه وفي قوله بذلك تأكيد لاعتراض الثاني وهو الاشعار بثبوت حكم الاصل بالقياس وحينئذ يحتاج في جوابه الى ما ذكره المحقق وحاصله ان الحكم فيهما جميعا يثبت بالقياس باعتبار أحد ضربيه الذي هو الحكم في الفرع وظاهر ان افتقار المجموع الى شئ لا يقتضي افتقار كل من ضربيه اليه بل يكفي افتقار أحد جزأيه وأنا أظن ان ما ذكره من الاشعار انما يظهر اذا كان قوله بامر جامع متعلقا باثبات حكم أما اذا تعلق بالحمل على ما هو الحق فلا وقد ظهر بما ذكرنا ان قوله لا ثبوت الحكم في الفرع عطف على وجوب التسوية وقد سبق الى وهم بعض الناظرين في هذا الكتاب أنه عطف على اثبات الحكم وان قوله بذلك اشارة الى اثبات حكم والمعنى أن المراد بالحمل وجوب التسوية اذا أريد بقوله في اثبات حكم الاثبات بهما كما هو ظاهر اللفظ اذ لو أريد ثبوت الحكم في الفرع لم يصح ارادة التسوية اذ يصير المعنى أنه التسوية في ثبوت الحكم في الفرع وليس بمستقيم ولولا اني على ثقة من حال الشارح المحقق أعلى الله درجته في دار السلام لتنات بي الظنون وذهبت بي الاوهام عند الاطلاع على امثال هذه التغيرات فمن قرأ الكتاب عليه مع الفحص عن دقائقه وصرف شطرا صالحا من العمر الى الكشف عن حقائقه (قوله وقد صرح) ذكر الآمدي بعد الجواب عن الاعتراضات المذكورة على تعريف القاضي انه يرد اشكال لا محيص عنه وهو ان الحكم في الفرع نفيا واثباتا متفرع على القياس متأخر عنه بالاجماع وقد جعله ركناله متقدما عليه حيث اخذه في تعريفه حين قال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما اشارة الى الفرع والاصل وهذا دور ممتنع حيث جعل القياس متوقفا على حكم الفرع المتوقف عليه فاجاب عنه المصنف بانه انما يقتضي توقف معرفة القياس وتعقل ماهيته على معرفة حكم الفرع وتعقل ماهيته وهو لا يتوقف على تعقل ماهية القياس لا تعقله ولا حصوله بل غاية الامر ان حصوله يتوقف على حصول القياس ومثله ليس من الدور في شئ وهذا كلام لا غبار عليه الا ان الشارح المحقق قد تصرف فيه بما اخرجه عن حد الاستقامة حيث جعله اعتراضا على من زعم ان القاضي واباهاشم واتباعهما انما عدلوا عن حكم الفرع الى حكم شئ او معلوم حيث قالوا حمل الشئ على غيره وحمل معلوم على معلوم ولم يقولوا حمل فرع على اصل لان حكم الفرع متوقف على القياس لثبوته به فاخذه في تعريف القياس يكون دورا والمصنف قد اخذ الفرع في تعريف القياس حيث قال هو مساواة فرع الاصل في علة

الجامع في الحد وقد يقال عليه يندفع الاول لان المراد بالحمل وجوب التسوية في الحكم اذا أريد بذلك اثبات الحكم لهما لا ثبوت الحكم في الفرع والثاني بان الاثبات فيهما معا انما يحصل بالاثبات في الفرع الثابت بالقياس لا ان الاثبات في كل واحد به والثالث بانه تعيين الطريق فان زعم ان الاوجز اولى قلنا ذلك اذا لم يحصل منه غير التمييز مقصود وههنا يفيد تفصيل الاقسام أيضا فكان أولى وقد صرح بأنهم انما عدلوا عن ذكر حكم الفرع الى حكم شئ أو معلوم لانه دور وفيه دعوى بطلان حد المصنف فاشار الى تقريره وجوابه أما تقريره فان حكم الفرع فرع القياس ومتأخر عنه فيتوقف عليه فيكون تعريفه به دورا والجواب ان ثبوت حكم الفرع الجزئي الخارجي فرع للقياس الجزئي الخارجي والذي نريد تعريفه هو القياس الذهني أي الماهية العقلية للقياس وحكم الفرع الذهني أي تعقل حقيقة الفرع وكذا الخارجي وهو حصول الحكم الجزئي ليس شئ منهما فرع القياس الذهني أي لا يتوقف على تعقل ماهية القياس فلا دور قال (واركانه الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع الاصل الاكثر محل الحكم المشبه به وقيل دليله وقيل حكمه والفرع المحل المشبه وقيل حكمه والاصل ما يبتنى عليه غيره فلا بعد في الجميع ولذلك كان الجامع فرعا للاصل اصلا للفرع) اقول أركان الشئ أجزاؤه في الوجود التي لا يحصل الا بحصولها داخلة في حقيقته محققة لهويته واركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع وأما حكم الفرع فثمرة القياس فيتأخر عنه فلا يكون ركنا له أما الاصل فهو المحل المشبه به الذي يثبت فيه الحكم وقيل حكمه وقيل دليله فاذا قلنا النبيذ مسكر فيحرم قياسا على الخمر بدليل قوله حرمت الخمر فالاصل هو الخمر لانه المشبه به أو الحرمة لانها حكمه أو قوله حرمت الخمر لانه دليله وأما الفرع فقيل على الاول انه محل الحكم المشبه وعلى الثاني انه حكمه ولم يقل أحد انه دليله وكيف يقال ودليله القياس وتحقيقه ان الاصل ما يبتنى عليه الشئ فلا بعد في الكل لان الحكم في الفرع يبتنى على الحكم في الاصل وهو على مأخذه ومحله فالكل مما يبتنى عليه الحكم في الفرع

ابتداء أو بواسطة فلا بعد فى التسمية ولذلك قال بعض العلماء وهو الصحيح الجامع أصل للحكم فى الفرع والحكم فرع له اذ يعلم ثبوته بثبوته وفى الاصل بالعكس فان الحكم أصل للجامع والجامع فرع له اذ يستنبط منه بعد العلم بثبوته وأما فى الفرع فالحكم هو المبنى والمحل يسمى به مجازا واعلم ان الاصطلاح المتعارف بين الفقهاء أن الاصل والفرع هما المحلان ونحن على هذا الاصطلاح نستمر قال ((ومن شروط حكم الاصل أن يكون شرعيا)) اقول ان للقياس شروطا كل عدة منها يتعلق بركن من اركانه فمن شروط حكم الاصل أن يكون حكما شرعيا فلو كان حسيا أو عقليا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعى للمساواة فى علته ولا يتصور الا بذلك فلو قال شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار او كما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبنى على أن القياس لا يجرى فى اللغة وقدم ولا فى العقليات من الصفات والافعال وهو الصحيح عنده وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفى فاذا لم يكن المقتضى ثابتا فى الاصل كان نفيا اصليا والنفى الاصلى لا يقاس عليه النفى الطارئ وهو حكم شرعى ولا الاصلى لثبوته بدون القياس وبالاجماع وقد يذكر فى كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضى فى الاصل وما ذلك الا ليكون النفى حكما شرعيا قال ((وان لا يكون منسوخا لزوال اعتبار الجامع)) اقول ومن شروط حكم الاصل أن لا يكون منسوخا لانه انما تعدى باعتبار الشارع الوصف الجامع فى الاصل حيث اثبت الحكم به ولما زال الحكم مع ثبوت الوصف علم انه لم يبق معتبرا فى نظره فلا يتعدى الحكم به اذ لم يبق الاستلزام الذى كان دليلا للثبوت وقد تقدم قال ((وأن لا يكون فرعا خلافا للحنابلة والبصرى لنا أن اتحدت فذكر الوسط ضائع كالشافعية فى السفرجل مطعوم فيكون ربويا كالتفاح ثم يقيس التفاح على البر وان لم يتحد فسد لان الاولى لم يثبت اعتبارها والثانية ليست فى الفرع كقوله فى الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن والرتق ثم يقيس القرن على الجب لفوات الاستمتاع)) اقول ومن شروط حكم الاصل أن لا يكون فرعا أى مثبتا بالقياس بل باجماع او نص وجوزه الحنابلة والبصرى لنا أن العلة اما أن تتحد فى القياسين أو لا تتحد فان اتحدت العلة فى القياسين فذكر الوسط أعنى ما هو أصل فى قياس وفرع فى آخر ضائع لامكان طرحه من الوسط وقياس أحد الطرفين على الآخر مثاله أن تقول الشافعية فى السفرجل انه مطعوم فيكون ربويا كالتفاح فيمنع الخصم كون التفاح ربويا

حكمه فيلزمه الدور فاحتاج الى الجواب بأن المأخوذ فى حد القياس ثبوت حكم الفرع الموقوف على وجود القياس لا تعقله والحدود الماهية المعقولة التى لا يتوقف عليها حصول حكم الفرع ولا تعقله فلا دور وأنت خبير بانه ليس فى تعريف أبى هاشم وتعريف المصنف ذكر حكم الفرع أصلا بل فى تعريف المصنف ذكر الفرع نفسه وتوهم الدور فيه انما يكون من جهة تفسيره بالمقيس المتوقف على معرفة القياس على ما سبق وكلام المصنف ههنا تقريرا وجوابا لا يلائم ذلك والدليل على انه ليس فى دعوى كون ذكر حكم الفرع دورا دعوى بطلانه حد المصنف ان الآمدى بعد ما جزم بورود هذا الدور على تعريف القاضى قال والمختار فى حد القياس انه عبارة عن الاستواء بين الاصل والفرع فى علة حكم الاصل وهذا بعينه تعريف المصنف ثم قال وهذا جامع مانع لا يرد عليه شئ من الاعتراضات المذكورة ومن البعيد ما ذكر فى بعض الشروح ان هذا اشارة الى تعريف آخر وهو ما به ثبوت الحكم فى الفرع ثم جواب عما أورد عليه من استلزامه الدور (قوله التى لا يحصل الا بحصولها) تفسير للاجزاء وتمييزها عن العوارض وقوله داخلة فى حقيقته أى بالنظر الى الوجود العقلى محققة لهويته أى بالنظر الى الوجود الخارجى وهذا تأكيد لما ذكر وتوضيح (قوله وأركان القياس أربعة) لانها المأخوذة فى حقيقته حيث يفسر بمساواة فرع الاصل فى علة حكمه وهذا كما يقال أركان التشبيه أربعة المشبه والمشبه به ووجه الشبه والاداة (قوله وهو الصحيح) لان فى ذلك حقيقة الابتناء وفيما عداه لا بد من تجوز وملاحظة واسطة تظهر بالتأمل (قوله اذ يستنبط) أى الجامع منه أى من الحكم فى الاصل يعنى بالنظر الى الاعم

الاغلب والا فقد تكون العلة منصوصة (قوله فلو كان حسيا أو عقليا) الانسب بما ذكر من البيان والمثال أن يقول فلو كان لغويا أو عقليا وهو الموافق لكلام الآمدى والشارحين (قوله وهذا مبنى) أى انحصار المطلوب من القياس فى اثبات حكم شرعى حتى يلزم كون الاصل حكما شرعيا مبنى على ان القياس لا يجرى فى القضايا اللغوية والعقلية والا فالمطلوب لا يلزم أن يكون اثبات حكم شرعى بل لغوى أو عقلى فلا يشترط كون حكم الاصل حكما شرعيا وفى هذا دفع لما يتوهم من ان قياس ايجاب الحد على ايجاب السكر أو التسمية بالخمر انما كان باطلا خارجا عن الانتظام من جهة أن الفرع قد أخذ حكما شرعيا حتى لو أخذ عقليا أو لغويا كالاصل لصح وانتظم (قوله من الصفات) كما يقاس الغائب على الشاهد فى كونه عالما بعلم من صفة قائمة والافعال كما يقاس الشاهد على الغائب فى كون فعله باختياره (قوله وهو الصحيح عنده) أى عند المصنف خلافا لبعض أئمة اللغة حيث يجرونه فى اللغات وأكثر المتكلمين حيث يجرونه فى العقليات (قوله وقد تقدم) فى بحث النسخ انه اذا نسخ حكم الاصل لا يبقى معه حكم الفرع

(قوله فانه قد صرح) لاخفاء فى أن ههنا قياسين أحدهما لاثبات المطلوب والآخر لاثبات أصله فهذا فرع مطلق كالجذام وأصل مطلق كالجب وأصل من وجه وفرع من وجه كالقرن وعلة لاثبات الحكم فى الفرع المطلق كعيب يفسخ به البيع وعلة لاثبات حكم ما هو أصل من وجه فرع من وجه كفوات الاستمتاع واليها الاشارة بالعلة المذكورة ثانيا فى اثبات حكم الاصل يعنى الاصل الذى هو فرع من وجه وقوله وانها ليست ثابتة فى الفرع يعنى الفرع المطلق فان الجذام لايمنع الاستمتاع وقوله المذكورة أولا يعنى علة اثبات حكم الفرع المطلق ككونه عيبا يفسخ به البيع فانه وان ثبت فى الجذام لكن لم يثبت اعتباره فى حكم أصله الذى هو القرن والرتق فان جواز فسخ النكاح بهما لم يعلل بكونهما من العيوب التى يفسخ بها البيع بل بفوت الاستمتاع فلا مساواة بين الفرع الذى هو الجذام والاصل الذى هو القرن والرتق فى العلة المعتبرة التى هى فوات الاستمتاع ولايخفى على المتأمل ان قوله فيمنع الخصم ان البيع يفسخ بالقرن من سهو القلم والصواب أن النكاح لانه الحكم فى الاصل وأما منع فسخ البيع فانما هو منع لوجود الوصف فى الاصل (قوله جامع للصورتين) يعنى صورة اتحاد العلة فى القياسين كقياس الوضوء على التيمم والتيمم على الصلاة بجامع العبادة فيهما وعدم اتحادها كقياس الوضوء على التيمم بجامع الطهارة وكقياس التيمم على الصلاة بجامع العبادة (قوله قالوا لايجب) ظاهر سوق الكلام انه دليل للحنابلة والبصرى لكنه فى التحقيق اعتراض منهم على دليلنا المذكور فى صورة عدم اتحاد العلة حاصله منع لزوم المساواة فى العلة بل يجوز أن يثبت الحكم فى الفرع بعلة وفى الاصل بعلة أخرى كما يجوز ان يعلم ثبوته فى الفرع بدليل هو القياس وفى الاصل بدليل آخر هو نص أو اجماع والجواب الفرق بين العلة والدليل بانه يلزم من عدم المساواة فى العلة امتناع التعدية ولا وانتفاء القياس لان ذلك حقيقته بخلاف اختلاف الدليلين فانه لامحذور (قوله ماذكرناه كان فرعا) ظاهر هذا الكلام ان أصل القياس ان كان فرعا يوافقه المستدل ويخالفه المعترض كربوية التفاح وكون القرن مما يفسخ به النكاح فهذا هو محل الخلاف بيننا وبين الحنابلة وأما اذا كان بالعكس أى يخالفه المستدل ويوافقه المعترض كصحة فرض الحج بنية النفل وعدم القصاص فى القتل بالمثقل فباطل بلا خلاف وهو نقيض صحة فرضية الحج بنية النفل مما ثبت بالقياس وكذا عدم وجوب القصاص بالقتل بالمثقل وفى الشرح اشارة الى ان معنى الفرعية فى ذلك انه فرع من فروع المذهب وقيل لان كلا منهما حكم مختلف فيه فلابد أن يستند الى أصل وقيل لانه ليس بمنصوص عليه ولامجمع عليه وأنت خبير بأنه حينئذ لايكون مما نحن فيه وكلام الآمدى لايقتضى ذلك لانه قال هذا اذا كان حكم الاصل مقولا به من جهة المستدل فكما فى المثال المذكور فلا يصح (قوله والا كان مناقضا) حيث جعل الوصف علة وليس بعلة (قوله أن يقول) المناسب بقوله أحدهما ثانيهما لكنه وقع فى النسخ هكذا

فيقول لانه مطعوم كالبر فانه كان يمكنه أن يقول فى السفرجل لانه مطعوم كالبر من غير التعرض للتفاح فكان ذكر التفاح عديم الفائدة وان لم تتحد العلة فى القياسين فانه قد صرح باعتبار العلة المذكورة ثانيا فى اثبات حكم الاصل وانها ليست ثابتة فى الفرع والمذكورة أولا وان ثبتت فى الفرع فانها غير معتبرة فلا مساواة بينهما فى العلة المعتبرة فلا تعدية مثاله قول المستدل فى الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن والرتق فيمنع الخصم أن البيع يفسخ بالرتق والقرن فيقول لانه مفوت للاستمتاع كالجب ففوات الاستمتاع هو الذى ثبت لاجله الحكم فى الرتق والقرن وأنه غير موجود فى الجذام والثابت فى الجذام وهو كونه عيبا يفسخ به البيع لم يثبت اعتباره مثال آخر جامع للصورتين أن يقول فى الوضوء عبادة فيشترط فيه النية كالتيمم ثم يقول لانه عبادة كالصلاة فتتحد العلة أو يقول أولا طهارة كالتيمم ثم يقول انه عبادة كالصلاة فلا تتحد قالوا لايجب أن يثبت فى الفرع بما يثبت به فى الاصل كالاجماع والنص فجاز أن يثبت فى الاصل بعلة وفى الفرع باخرى الجواب الفرق بما ذكرنا قال ((فان كان فرعا يخالفه المستدل كقول الحنفى فى الصوم بنية النفل أتى بما أمر به فيصح كفريضة الحج ففاسد لانه يتضمن اعترافه بالخطاء فى الاصل)) اقول ماذكرناه كان فرعا يوافقه المستدل ويخالفه المعترض وأما اذا كان فرعا يخالفه المستدل ويوافقه المعترض فمثاله قول الحنفى فى الصوم بنية النفل أتى بما أمر به فيصح كفريضة الحج وهو لايقول بصحة فريضة الحج بنية النفل بل خصمه هو القائل به وهذا قياس فاسد لانه اعترف ضمنا بخطئه فى الاصل وهو اثبات الصحة فى فريضة الحج والاعتراف ببطلان احدى مقدمات دليله اعتراف ببطلان دليله ولايسمع من المدعى ماهو معترف ببطلانه ولايمكن من دعواه مثال آخر أن يقول الشافعى فى قتل المسلم بالذمى تمكنت فيه الشبهة فلايوجب القصاص كالمثقل فانه فرع يخالفه المستدل وهو على مذهب المعترض وفرع من فروعه فلايمكن المستدل من تقرير مذهبه به مع اعترافه ببطلانه فان قيل فذلك يصلح الزاما للخصم اذ لو التزمه لزم المقصود والا كان مناقضا فى مذهبه لعمله بالعلة فى موضع دون موضع والجواب أن الالزام مندفع بوجهين أحدهما أن يقول العلة فى الاصل عندى غير ذلك

ولا يجب ذكرى لهاوثانيهما ان يقول يلزم منه اماخطئى فى الاصل أو فى الفرع ولا يلزم منه الخطأ فى الفرع معيناوهو مطلوبك وربما اعترف بخطئى فى الاصل ولا يضرنى ذلك فى الفرع قال ((ومنها ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة واعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات ومنه مالا نظير له كان له معنى ظاهر كترخص المسافر أو غير ظاهر كالقسامة)) اقول شرط القياس وجود مثل علة الحكم فى غير محله فاذا علم انتفاء ذلك قيل انه معدول به عن سنن القياس أى طريقه والباء للتعدية أى جعل عادلا ومتجاوزا عنه فلم يبق على منهاج القياس ولا يقاس عليه فمنه مالا يعقل معناه وينقسم الى قسمين قسم اخرج عن قاعدة مقررة كشهادة خزيمة قال عليه الصلاة والسلام من شهد له خزيمة فهو حسبه فلا يثبت ذلك الحكم لغيره وان كان أعلى منه رتبة فى المعنى المناسب لذلك من التدين والصدق كالصديق فانه علم ضرورة ان القاعدة مقررة شرعا لم يخرج منها الا هذا الفرد كالمستثنى منها وثبوت حكم خلافه فى جميع ما عداه شرعا مقطوع به وقسم لم يخرج عن قاعدة كاعداد الركعات ومقادير الحدود وخصوصية سائر الكفارات ومنه مالا نظير له وهو أيضا قسمان قسم له معنى ظاهر كترخص المسافر اذ علته السفر وهو معنى مناسب للرخصة لما فيه من المشقة لكن هذا الوصف لم يوجد فى موضع آخر وقسم ليس له معنى ظاهر كالقسامة وهى تحليف مدعى القتل مع اللوث خمسين قسما ومعناه التغليظ فى حقن الدماء والا لم يتعذر للاعداء القتل بغير مشهد الشاهدين ولا للاشرار الذين لا يزعهم وازع التقوى الحلف عليه حلفة واحدة فروعى فيه المصلحتان ولا نظير له قال ((ومنها ان لا يكون ذا قياس مركب وهو ان يستغنى بموافقة الخصم فى الاصل مع منعه علة الاصل او منعه وجودها فى الاصل فالاول مركب الاصل مثل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فيقول الحنفى العلة جهالة المستحق من السيد والورثة فان صحت بطل الالحاق وان بطلت منع حكم الاصل فما ينفك عن عدم العلة فى الفرع او منع الاصل الثانى مركب الوصف مثل تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال زينب التى اتزوجها طالق فيقول الحنفى العلة عندى مفقودة فى الاصل فان صح بطل الالحاق والا منع حكم الاصل فما ينفك عن منع الاصل او عدم العلة فى الاصل فلو سلم انها العلة وانها موجودة او اثبت انها موجودة انتهض الدليل عليه لاعترافه كما لو كان مجتهدا)) أقول ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون فيه قياس مركب وهو ان يستغنى عن اثبات حكم الاصل بالدليل بموافقة الخصم له فيه مع ان الخصم يكون مانعا

(قوله فى غير محله) أى محل الحكم وهذا أيضا من شروط الاصل لان حاصله أن يكون حكم الاصل بحيث يوجد مثل علته فى أصل آخر غير محل الحكم وليس المراد انه يجب أن يوجد فى محل آخر هو الفرع لان هذا معلوم من كون العلة وصفا مشتركا ويحتمل أن يكون ضمير محله للقياس والحاصل واحد (قوله ومقادير الحدود وخصوصية سائر الكفارات) فتدبر بذلك لما سيجىء من جريان القياس فى نفس الحدود والكفارات (قوله لكن هذا الوصف) وهو المعنى المقتضى للرخصة لما فيه من المشقة لم يوجد فى موضع آخر مما يشتمل على مشقة وان كانت فوق مشقة السفر من مزاولة الاعمال الشاقة (قوله فروعى فيه المصلحتان) أى دفع مفسدة القتل للاعداء من غير حضور شاهد لشرعية التحليف ودفع مفسدة الدعاوى الباطلة للاشرار لشرعية العدد الكثير وان لم تعلم حكمة الخمسين بالتعيين (قوله ولا نظير له) أى لا يوجد مثل ذلك فى أصل آخر (قوله وهو) أى القياس المركب بل اشتمال حكم (211) الاصل عليه أن يستغنى المستدل عن اثبات حكم الاصل بالدليل استغناء بموافقة الخصم له أى للمستدل فيه أى فى حكم الاصل مع منع الخصم بعلته علة المستدل أو لوجودها فى الاصل قال الآمدى القياس المركب هو أن يكون الحكم فى الاصل غير منصوص عليه ولا مجمع عليه بين الامة وهو اما مركب الاصل وهو أن يعتبر المستدل علة فى الاصل فيعين المعترض علة أخرى ويزعم انها العلة فى حكم الاصل وانما سمى مركبا لاختلاف الخصمين فى تركيب الحكم على العلة فى الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهى فرع له والمعترض يزعم أن الحكم فى الاصل فرع على العلة ولا طريق الى اثباته سواها ولذلك يمنع ثبوت الحكم عند انتفائها او انما سمى مركب الاصل لانه نظر فى علة حكم الاصل واما مركب الوصف وهو ما وقع الاختلاف فى وصف المستدل فهل له وجود فى الاصل أم لا وسمى بذلك لانه خلاف فى نفس الوصف الجامع وزعم بعضهم انه انما سمى قياسا مركبا لاختلاف الخصمين فى علة الحكم وليس بحق والا لكان كل قياس اختلف فى علة أصله وان كان منصوصا أو مجمعا عليه قياسا مركبا هذا كلام الآمدى وبه يظهر كلام المنتهى وذهب الشارح المحقق الى انه سمى مركبا لاثبات المستدل والخصم كل منهما الحكم بقياس آخر فقد اجتمع قياساهما وهو معنى تركيب القياس وذلك انهما اتفقا على ان الحر لا يقتل بالمكاتب وانما اختلفا فى ان العلة هى كونه عبدا أو جهالة المستحق وكذا اتفقا على عدم الصحة فى زينب التى أتزوجها طالق وانما اختلفا فى أن العلة كونه متعلقا أو تنجيزا وفى بعض الشروح انما سمى بذلك لان الاصل فيه وصفان يصلح كل منهما أن يكون علة ولا يخفى ما فيه

(قوله بادنى مناسبة) يعنى انهما اتفقا على علية الوصف حتى لو تحقق القياس وثبت اشتراك الاصل والفرع فى العلة كان مركب الوصف وان كان فى الظاهر اتفاقا فى مجرد حكم الاصل دون الوصف وهذا القدر كاف فى التميز (قوله وحاصله) يشير ان ضمير ينفك فى الصورتين للخصم والشارحون على انه فى الاولى للقياس الاول وفى الثانية للثانى ولا خفاء فى أن منع الاصل أوفق بما ذكره وعدم العلة بما ذكروه فان قيل قد سبق ان الخصم فى مركب الاصل يمنع العلية وفى مركب الوصف يمنع وجود العلة فى الاصل فكيف يصح انه فى الاول لا ينفك عن عدم العلة فى الفرع أومنع الحكم فى الاصل وفى الثانى عن منع علة الاصل أو حكمه قلنا عدم العلة فى الفرع نتيجة منع علة المستدل ودعوى علية وصف آخر لا يوجد فى الفرع ومنع حكم الاصل نتيجة بطلان علية ذلك الوصف على سبيل الفرض والتقدير بناء على انه المانع وكذا منع علة الاصل هو بعينه منع وجود العلة فى الاصل ومنع حكم الاصل هو نتيجة تسليم العلة فى الاصل على سبيل الفرض والتقدير فليتأمل حتى لا يتوهم ان منع حكم الاصل نتيجة منع وجود العلة ولازمه على ما سبق الى بعض الاوهام الا ترى انه منع أولا كون زينب التى أتزوجها طالق تعليقا ثم قال لو ثبت كونه تعليقا فلا نسلم صحته الذى هو الحكم فجعل منع الحكم متفرعا على ثبوت العلة وفى شرح العلامة وبه يشعر كلام الآمدى ان منع حكم الاصل فى الصورتين انما يصح اذا كان الخصم مجتهدا اذ ليس للمقلد مخالفة امامه وقد استبعد فى بعض الشروح ما سلكه المصنف فى مركب الوصف من منع وجود علة الفرع فى الاصل والمعهود فى دأب الفروق والاقيسة عكس ذلك (قوله يدعى ان ذلك) أى القيد هو العلة اما بالاستقلال أو بالانضمام عند الخصم (قوله فان سلم) أى الخصم انها أى العلة عنده موجودة فى الاصل فقد تم المطلوب وان لم يسلم فللمستدل اثبات وجودها فى الاصل بدليله كما ثبت فى المثال المذكور ان قولنا زينب التى أتزوجها طالق بمنزلة ان تزوجت زينب فهى طالق بشهادة الاستعمال أو اطباق ائمة العربية وبهذا يظهر انه لو قال من عقل أو حس أو شرع أو غيرها لكان أحسن (قوله أو وقد ثبت) عطف على قوله وثبوته على معين أو معترف بصحة الموجب وقد ثبت بالدليل وان لم يعترف بثبوته (قوله والمناظر تلو الناظر) يعنى قد اعتبر فى المناظرة ان يكون الغرض اظهار الصواب كما ان غرض الناظر ظهور الصواب بحسب ظنه (قوله بتضافرهما) أى تعاونهما وقد وقع فى بعض النسخ بالظاء وهو غلط كما سبق

لكون الحكم فيه معللا بعلة المستدل وذلك اما بمنعه لعليتها أو لوجودها فيه والاول يسمى مركب الاصل والثانى مركب الوصف قال فى المنتهى وسمى مركبا لاختلافهما فى تركيب الحكم فالمستدل يركب العلة على الحكم والخصم بخلافه والظاهر انه انما يسمى مركبا لاثباتهما الحكم كل بقياس فقد اجتمع قياسهما ثم ان الاول اتفقا فيه على الحكم وهو الاصل باصطلاح دون الوصف الذى يعلل به المستدل فسمى مركب الاصل والثانى اتفقا فيه على الوصف الذى يعلل به المستدل فسمى مركب الوصف تمييزا له عن صاحبه بأدنى مناسبة مثال الاول وهو مركب الاصل ان يقول الشافعية فى مسئلة العبد هل يقتل به الحر عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فانه محل الاتفاق فيقول الحنفى العلة عندى فى عدم قتله بالمكاتب ليس هو كونه عبدا بل جهالة المستحق للقصاص من السيد والورثة لاحتمال ان يبقى عبدا بعجزه عن اداء النجوم فيستحقه السيد وان يصير حرا باداثها فيستحقه الورثة وجهالة المستحق لم تثبت فى العبد فان صحت هذه العلة بطل الحاق العبد به فى الحكم لعدم مشاركته له فى العلة وان بطلت فيمنع حكم الاصل ويقول يقتل الحر بالمكاتب لعدم المانع وحاصله ان الخصم فى هذه الصورة لا ينفك عن عدم العلة فى الفرع كما لو كانت هى الجهالة أو منع الحكم فى الاصل كما لو كانت كونه عبدا وعلى التقديرين فلا يتم القياس مثال الثانى وهو مركب الوصف ان يقال فى مسئلة تعليق الطلاق قبل النكاح تعليق للطلاق فلا يصح كما لو قال زينب التى أتزوجها طالق فيقول الحنفى العلة وهى كونه تعليقا مفقودة فى الاصل وان قوله زينب التى أتزوجها طالق تنجيز لا تعليق فان صح هذا بطل الحاق التعليق به لعدم الجامع والا منع حكم الاصل وهو عدم الوقوع فى قوله زينب التى أتزوجها طالق لانى انما منعت الوقوع لانه تنجيز فلو كان تعليقا قلت به وحاصله ان الخصم فى هذه الصورة لا ينفك عن منع علة الاصل كما لو لم يكن التعليق ثابتا فيه أو منع حكم الاصل كما اذا كان ثابتا وعلى التقديرين لا يتم القياس قوله فلو سلم انها العلة اعلم ان كل موضع يستدل فيه الخصم باتفاق الطرفين يتأتى فيه دعوى انه ذو قياس مركب فان الخصم لا يعجز عن اظهار قيد يختص بالاصل يدعى ان ذلك هو العلة عنده ولا سبيل الى دفعه بالدليل على ان علتك هى العلة عنده بل لو قال علتى غير ذلك ولم يعينه يسمع منه فاذا طريق ثبوت ذلك هو تسليمه واعترافه فاذا اعترف فان سلم انها موجودة فذاك والا فللمستدل ان يثبت وجودها فى الاصل بدليل من عقل أو حس أو شرع وعلى التقديرين ينتهض الدليل عليه لانه معترف بصحة الموجب وبثبوته أو وقد ثبت بالدليل فلزمه القول بموجبه كما لو كان مجتهدا وظن ذلك فانه لا يسعه المخالفة والمناظر تلو الناظر اذ غرضه اظهار ما يحصل به الظن ليوافقه صاحبه عليه فيبعد ترك ما ظن بتضافرهما

(قوله أو سبر) هو حصر الاوصاف وابطال بعضها لتعيين الباقي أو اخالة هو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره وسيأتي (قوله فثبت الحكم) وهو التخالف والتراد بنص الحديث وثبت علية التخالف بالايماء من النص اذ لو لم يكن اقترانه بالحكم للتعليل لكان بعيدا وسيأتي (قوله تسلسل) أي ترتب اثبات المقدمات الى ان ينتهي الى البديهيات (٢١٣) فيفوت المقصود لكثرة الوسائط

قال ((وكذلك لو أثبت الاصل بنص ثم أثبت العلة بطريقها على الاصح لانه لو لم يقبل لم يقبل مقدمة تقبل المنع)) أقول ما ذكرناه كله اذا لم يكن حكم الاصل مجمعا عليه مطلقا أو قنع باجماع الخصمين فاذا كان مجمعا عليه فلا كلام فيه واذا لم يكن مجمعا عليه مطلقا ولا بين الخصمين بل حاول اثبات حكم الاصل بنص ثم أثبت العلة بطريق من طرقها من اجماع أو نص او سبر أو اخالة فكذلك يقبل منه في الاصح وقيل لا يقبل بل لا بد من الاجماع اما مطلقا أو بين الخصمين كما ذكرنا وذلك لضم نشر الجدال مثاله ان يقول في المتبايعين اذا كانت السلعة هالكة متبايعان تخالفا فيتحالفان ويترادان كما لو كانت قائمة لقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان فليتحالفا و يترادا فثبت الحكم بالنص وعلته التحالف بالايماء انا لو لم يقبل لم يقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع واللازم باطل بيان الملازمة ان من يمنع ذلك ويشترط في حكم الاصل الاجماع انما قال لئلا يحصل الانتقال من مطلوب الى آخر وانتشار كلام يوجب تسلسل البحث ويمنع من حصول مقصود المناظرة وهذا لا يختص حكم الاصل بل هو ثابت في كل مقدمة تقبل المنع وربما يفرق بأن هذا حكم شرعي مثل الاول يستدعي ما يستدعيه بخلاف المقدمات الاخر وبالجملة فهذه اصطلاحات ولكل نظر فيما يصطلح عليه لا يمكن المشاحة فيه قال ((ومنها ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع)) أقول من شروط حكم الاصل ان لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع والا لم يكن جعل أحدهما أصلا والآخر فرعا أولى من العكس ولكان القياس ضائعا وتطويلا بلا طائل مثاله في الذرة مطعوم فلا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا قياسا على البر فيمنع في البر فيقول قال صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا يدا بيد سواء بسواء فان الطعام يتناول الذرة كما يتناول البر وأنت تعلم مما ذكر ان دليل العلة اذا كان نصا وجب ان لا يتناول الفرع بلفظه مثل ان يقول النباش يقطع لانه سارق كالسارق من الحي فيقال ولم قلت ان السارق من الحي انما يقطع لانه سارق فيقول لقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما رتب القطع على السرقة بفاء التعقيب فدل على انه المقتضى للقطع كما سيأتي فيقال فهذا يوجب ثبوت الحكم في الفرع بالنص فان ثبوت العلة بعد ثبوت الحكم ولا مخلص للمستدل الا منع كونه عاما وسيأتي لذلك زيادة بيان قال ((ومن شروط علة الاصل ان تكون بمعنى الباعث أي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم لانها اذا كانت مجرد امارة وهي مستنبطة من حكم الاصل كان دورا)) أقول ما تقدم شروط حكم الاصل وهذه شروط علة الاصل ونعني به ما يعلل به الحكم في الاصل فمنها ان تكون بمعنى الباعث لا امارة مجردة ومعناه ان تكون مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم به من تحصيل مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها لانها لو كانت مجرد امارة لم تكن لها فائدة الا تعريف الحكم وانما يعرف بها الحكم اذا لم تكن منصوصة أو مجمعا عليها والا عرف الحكم أيضا بالنص أو الاجماع لا بها فان قوله الحرمة في الخمر معللة بالاسكار تصريح بحرمة الخمر فلا يكون قد عرف بالعلة بقي ان يعرف بها وهي مستنبطة وحينئذ يلزم الدور لان المستنبطة لا تعرف الا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور قال ((ومنها ان تكون وصفا ضابطا لحكمة لا حكمة مجردة لخفائها أو لعدم انضباطها ولو أمكن اعتبارها جاز على الاصح)) أقول ومن شروط العلة ان تكون وصفا ظاهرا منضبطا في نفسه حتى تكون ضابطا للحكمة لا حكمة مجردة وذلك

(قوله وربما يفرق) معنى قد يمنع الملازمة بناء على ان ما ذكره في بيانها ليس بتام لان حكم الاصل حكم شرعي مثل حكم الفرع يستدعي مثل ما يستدعيه من الادلة والشرائط فيقبل طول المقال ونشر الجدال بخلاف مقدمات المناظرة فانها قد تنتهي سريعا الى الضروريات ولما كان في هذا نوع ضعف أحال الامر الى الاصطلاح فيجوز ان يصطلح قوم على اشتراط الاجماع مطلقا أو بين المتخاصمين كما اشترط الكرخي عند اثبات الاصل بالنص عدم مخالفة الاصول أو احد امور ثلاثة التنصيص على العلة أو الاجماع على التعليل مطلقا أو موافقة أصول اخر وعثمان البتي قيام ما يدل على جواز القياس عليه بخصوصه وبشر اطويسي الاجماع عليه أو التنصيص على العلة والكل ضعيف على ما بين في موضعه (قوله والا لم يكن جعل احدهما اصلا) قد يجاب بأنه يجوز ان يكون دلالته أقوى فيكون بالاصالة أولى فان تعاضد الادلة مما يقوي الظن وقد كثر في كتب الفقه اثبات حكم واحد بانواع من الادلة (قوله ونعني به) يريد ان العلة وان اضيفت الى الاصل فمعناها الحكم في الاصل (قوله لا أمارة مجردة) أي وصفا طرديا لا مناسبا ولا شبيها له والا لزم الدور وبيانه على ما ذكره الآمدي وجمهور الشارحين ان العلة تتفرع على حكم الاصل لكونها مستنبطة منه واذا كانت مجردة لا فائدة لها سوى تعريف

الحكم كان الحكم متفرعا عليها فيلزم الدور واعترض عليه فى بعض الشروح بان العلة انما تتفرع على حكم الاصل والمتفرع على العلة انما هو الحكم فى الفرع فلا دور وفساده واضح لان الوصف اذا كان امارة لحكم الاصل معرفا له كان المتفرع عليه هو حكم الاصل وايضا لو كان معرفا فالحكم الفرع دون الاصل والتقدير انه ليس بباعث لم يكن للاصل مدخل فى الفرع بقى انه لم لا يجوز ان يتفرع حكم الاصل عليها بناء على انها معرفة لكنها لا تتفرع على حكم الاصل بل تكون منصوصة أو مجمعا عليها فارشاد المحقق فى اثناء التقرير الى دفع ذلك بأن كونها مما يعرف الحكم لا يتصور الا اذا كانت مستنبطة لان التنصيص عليها أو الاجماع تصريح بالحكم فلا يصدق لان الحكم انما عرف بها وفيه بحث لان كون الوصف معرفا للحكم ليس معناه انه لا يثبت الحكم الا به كيف وهو حكم شرعى لا بد له من دليل شرعى نص أو اجماع بل معناه ان الحكم ثبت بدليله ويكون الوصف امارة بها يعرف ان الحكم الثابت حاصل فى هذه المادة مثلا اذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونها مائعا أحمر يقذف بالزبد كان ذلك امارة على ثبوت الحرمة فى كل ما يوجد ذلك الوصف من افراد الخمر وبهذا يندفع الدور والحاصل ان العلة تتوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم فى المواد الجزئية (قوله وقيل لا يجوز) لوجهين أحدهما انه لو جاز لوقع من الشارع للقطع بانها اذا وجدت الحكمة التى هى المقصود الاصلى المطلوب بالذات من غير مانع ربط الشارع الحكم بها لا بمظنتها التى ربما توهم انها المقصود واللازم منتف بحكم الاستقراء وثانيهما انه لو جاز لم يعتبر الشارع المظان عند تحقق خلوها عن الحكمة اذ لا عبرة بالمظنة فى مقابلة المئنة واللازم منتف لانه قد اعتبرها حيث ناط الترخص بالسفر وان خلا عن المشقة كسفر الملوك ولم ينطها بالحضر وان اشتمل على المشقة كما فى الحمالين والملاحين فدل ذلك على ان المعتبر وجودا وعدما هو المظنة دون الحكمة والجواب عنهما منع الملازمة مستندا الى انتفاء حكمة ظاهرة منضبطة من جملة ما يقصده الشارع فى أحكامه ولا خفاء فى ان وقوع اعتبار الشارع اياها وعدم اعتبار المظان الخالية عنها فرع وجودها وفرض الوجود لا يستلزم الوجود فلذا كان الواقع اعتبار المظنة دون الحكمة وحين اعتبرت المظنة لم يرد سفر الملوك ولا حضر الحمالين لان مظنة الشئ لا يجب اضطرادها بمعنى اذا وجدت وجدت الحكمة ولا انعكاسها بمعنى اذا انتفت انتفت الحكمة على ما سيجىء عن قريب (قوله واما العدم المخصص بامر) تقرير انشارحين ان ذلك الامر اما ان يكون وجوده منشأ المصلحة أو لا وحينئذ اما ان يكون وجوده منشأ المفسدة أو لا وحينئذ اما ان يكون منافيا المناسب أو لا فهذه أقسام أربعة يجب ان يبين امتناع ان يكون عدم ذلك الامر

لخفائها كالرضا فى التجارة فنيط بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة أو لعدم انضباطها كالمشقة فان لها مراتب لا تحصى وتختلف بالاحوال والاشخاص اختلافا عظيما ثم ليس كل مرتبة مناطا ولا يمكن تعيين مرتبة منها اذ لا طريق الى تمييزها بذاتها وضبطها فى نفسها فنيطت بالسفر فلو وجدت حكمة مجردة وكانت ظاهرة بنفسها منضبطة بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها جاز اعتبارها وربط الحكم بها على الاصح لانا نعلم قطعا انها هى المقصودة للشارع واعتبر المظنة لاجلها المانع خفائها او اضطرابها فاذا زال المانع من اعتبارها جاز اعتبارها قطعا وقيل لا يجوز والا لوقع من الشارع ولم يقع ولم يعتبر المظان بدونها وقد اعتبر كما فى الملك المرفه فى السفر وصاحب الصنعة الشاقة فى الحضر الجواب المنع لانتفاء حكمة كذلك مما يقصده الشارع فى أحكامه والمظنة لا يجب اطرادها وانعكاسها كما سيجىء قال ((ومنها أن لا يكون عدما فى الحكم الثبوتى لنا لو كان عدما لكان مناسبا أو مظنة وتقرير الثانية ان العدم المطلق باطل والمخصص بأمر ان كان وجوده منشأ مصلحة فباطل وان كان منشأ مفسدة فمانع وعدم المانع ليس علة وان كان وجوده ينافى وجود المناسب لم يصلح عدمه مظنة لنقيضه لانه ان كان ظاهرا تعين بنفسه وان كان خفيا فنقيضه خفى ولا يصلح الخفى مظنة للخفى وان لم يكن فوجوده كعدمه وأيضا لم يسمع أحد يقول العلة كذا أو عدم كذا واستدل بأن لا علة عدم فنقيضه وجود وفيه مصادرة وقد تقدم مثله)) أقول يجوز تعليل الحكم الثبوتى بالثبوتى كالتحريم بالاسكار والعدمى بالعدمى كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل والعدمى بالوجودى كعدم نفاذ التصرف بالاسراف واما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودى بالوصف العدمى ففيه الخلاف والاكثر على جوازه والمختار منعه لنا لو كان العدم علة للحكم الثبوتى لكان مناسبا أو مظنة واللازم باطل بقسميه اما الاولى وهى الملازمة فلانه لا بد وان تكون علة بمعنى الباعث فهى اما نفس الباعث وهو المناسب أو امر مشتمل عليه وهو المظنة واما الثانية وهو بطلان اللازم فتقريرها ان العدم المعلل به اما عدم مطلق أو عدم مخصص بأمر يضاف هو اليه اما العدم المطلق فواضح انه لا يعلل به لعدم تخصصه بمحل وحكم واستواء نسبته الى الكل واما العدم المخصص بأمر فلانه اما ان يكون وجود ذلك الامر منشأ المصلحة أو المفسدة أو لا يكون فان كان منشأ المصلحة فباطل لان اعتبار عدمه تفويت لتلك المصلحة ولا يصلح مقصودا وان كان منشأ المفسدة فهو

مانع

مناسبا أو مظنة على تقدير كل واحد منها ولا يكفى بيان امتناع كونه مناسبا على الاولين ومظنة على الآخرين كما هو ظاهر كلام المصنف ثم استقبحوا جعل المنافى للمناسب قسيما لما هو منشأ لمفسدة لظهور ان لا تقابل بينهما واوردوا اعتراضات مثل أنه يجوز ان يكون الوجود منشأ مصلحة والعدم منشأ مصلحة ارجح فيكون مناسبا أو مظنة وان يشتمل عدم المانع على مصلحة فيكون علة وان يكون احد المتقابلين خفيا دون الآخر وانما يستقبل ذلك فى التضايف وان ظهور المناسب لا ينافى ان يكون عدم المنافى مظنة غايته اجتماع العلتين والمصنف يقول به ولو سلم انه لا يكون مظنة فلم لا يجوز ان يكون مناسبا فيجتمع مناسبان والشارح المحقق بالغ فى توضيح المقام على ما هو دأبه فى مظان الاشتباه مشيرا الى دفع ما يحتاج الى الدفع من الاشكالات وجرى على ما هو ظاهر كلام المتن من تخصيص بيان امتناع كون العدم مناسبا بما اذا كان الوجود منشأ مصلحة أو مفسدة أو مظنة بما اذا كان الوجود منافيا المناسب أو ليس بمناف لانه لو أريد بيان امتناع كونه مناسبا أو مظنة على كل من التقديرات الاربع لما كان للشرطية القائلة بانه لو كان عدما لكان مناسبا أو مظنة كثير معنى اذ يكفى ان يقال لو كان عدما فاما ان يكون عدما مطلقا أو مضافا لكن لا يخفى ما فى الكلام من الابهام ولا يصلح مقصودا الا ان تفويت المصلحة مفسدة وما قيل لعله يكون مصلحة أرجح مدفوع بانه حينئذ يكون الوجود منشأ مفسدة لان ترك المصلحة الراجحة مفسدة (قوله ولو علل شئ منها) أى من الاحكام اشارة الى ان كون عدم المانع غير صالح للعلية ضرورى (قوله حتى يكون عدمه) أى عدم الامر الذى وجوده منشأ المصلحة أو المفسدة مناسبا عليه اشكال ظاهر وهو ان ما يكون وجوده منشأ المصلحة كيف يتصور أن يكون عدمه مناسبا وقد سبق ان لا يصلح هذا فيما يكون وجوده منشأ المفسدة أيضا لما سبق من ان عدمه عدم مانع وهو لا يصلح أن يكون علة فضلا عن أن يكون مناسبا والجواب ان المراد ان عدمه يكون مناسبا بحسب التوهم والاحتمال فيحتاج نفيه الى البيان وكذا قوله وان لم يكن أى وجود الامر كذلك أى منشأ المصلحة أو المفسدة حتى يكون عدم ذلك الامر مظنة أى بحسب التوهم فيحتاج نفيه الى البيان وقد يجاب بان الغرض ان كون العدم مناسبا بذاته انما يتصور اذا كان بالنظر الى نفس العدم اذ لو كان بالنظر الى ما يشمله العدم يكون مظنة فليس النظر الى ذلك الوجود من كونه مصلحة أو مفسدة ولا أرى لهذا الكلام معنى (قوله فان كان) أى وجود ذلك الامر منافيا المناسب لمشروعية ذلك الحكم فذلك الامر بحيث يستلزم وجوده عدم المناسب تحقيقا للمنافاة ويجب أيضا ان يستلزم عدمه وجود المناسب لتحصل بذلك العدم الحكمة فيكون مظنة اذا كان ذلك الامر بحيث يستلزم وجوده عدم المناسب وعدمه وجود المناسب كان ذلك الامر يقتضى المناسب نظرا الى أن المساوى للنقيض فى حكم النقيض (قوله لان نقيضه) أى نقيض ذلك الامر الذى هو نقيض المناسب ولا خفاء فى ان نقيض نقيض المناسب عين المناسب فلذا قال اعنى المناسب ان كان ظاهرا أى وصفا منضبطا ظاهرا بحيث يصلح لترتب الحكم عليه (قوله فيكون وجوده وعدمه سواء) لان المفروض ان وجوده ليس منشأ المصلحة ولا المفسدة وبهذا تظهر فائدة تقييد هذا التقسيم أعنى كون وجوده منافيا المناسب أو ليس منافيا بما اذا لم يكن وجوده منشأ المصلحة أو مفسدة وجعله بحيث يقابله (قوله فلا يصلح) أى عدمه علة (قوله فى قتله) مع الاسلام مصلحة ظاهرة غير مطابق للممثل له لانا فرضنا التعليل بعد الاسلام فينبغى ان يقال فى الاسلام مصلحة لكن قد سبق ان معنى الباعث ان يكون مشتملا على حكمة مقصودة للشارع فى شرع الحكم من تحصيل مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها وحاصله ان فى شرعية الحكم لاجله وترتبه عليه تحصيل مصلحة مثلا كالاسكار

مانع وعدمه عدم مانع وعدم المانع ليس علة بل لا بد معه من مقتض يقال اعطاه لعلمه وافقره وسافر للعلم وللتجارة ولو علل شئ منها بعدم المانع لعد جنونا وسخفا هذا اذا كان وجوده منشأ المصلحة أو المفسدة حتى يكون عدمه مناسبا وان لم يكن كذلك حتى يكون عدمه مظنة فاما ان يكون وجوده منافيا المناسب أو لا فان كان فهو بحيث يستلزم وجوده عدم المناسب ولا بد ان يستلزم عدمه وجود المناسب لتحصل الحكمة به وحينئذ يكون هو نقيض المناسب ويكون حاصله انه كلما عدم نقيض المناسب فالحكم كذا ويجعل عدم نقيض المناسب مظنة لوجود المناسب وهذا لا يصح لان نقيضه أعنى المناسب ان كان ظاهرا أغنى عن المظنة بنفسه وكان هو العلة بالحقيقة وان كان خفيا فنقيضه وهو ما عدمه مظنة أيضا خفى لان النقيضين سيان فى الجلاء والخفاء ولذلك انا كما نعلم وجود المحسوسات ضرورة نعلم عدمها كذلك فيكون عدم نقيضه أيضا خفيا والخفى لا يصلح مظنة للخفى وان لم يكن منافيا المناسب فالمناسب يحصل عند وجوده كما يحصل عند عدمه فيكون وجوده وعدمه سواء فى تحصيل المصلحة لا خصوصية لاحدهما به فلا يكون عدمه خاصة مظنة للمصلحة فلا يصلح علة وقد فرضناه علة هذا خلف وانوضح ذلك بمثال وهو انه اذا قيل فى المرتد يقتل لعدم اسلامه فذلك اما لان فى قتله مع الاسلام مصلحة فيلزم من اعتبار عدمه تفويتها أو فيه مفسدة فغايته ان الاسلام مانع فما المقتضى لقتله والا فاما ان ينافى مناسبا للقتل هو الكفر مثلا فان كان الكفر ظاهرا فليقل يقتل لانه كافر وان كان خفيا فالاسلام كذلك فعدمه كذلك

فان تحريم الخمر مع الاسكار مصلحة وليس المقصود ان في الاسكار مصلحة فلتتنبه لذلك فان كثيرا من الامثلة من هذا القبيل فكذا ههنا معنى كون الاسلام منشأ المصلحة ان في ايجاب القتل معه صحة واما في جانب المنافي للمناسب فقد جرى على ما هو الظاهر حيث قال والا اى وان لم يكن في قتله مع الاسلام مصلحة ولا مفسدة فاما ان يكون الاسلام منافيا المناسب للقتل هو الكفر مثلا أو لا يكون فان كان فوجود الاسلام يستلزم عدم الكفر تحقيقا للمنافاة وعدمه يستلزم وجوده تحصيلا للحكمة فالاسلام نقيض الكفر المناسب وعدمه الذى هو المظنة لوجود المناسب عدم نقيض المناسب فالكفر ان كان ظاهرا منضبطا كان هو العلة لا عدم نقيض الكفر والا فالاسلام الذى هو نقيضه أيضا غير ظاهر منضبط فعدمه الذى هو نقيضه أيضا كذلك فلا يصلح للعلية فان قيل فقد جعلتم للاسلام نقيضين الكفر وعدم الاسلام قلنا أحدهما حقيقة النقيض والآخر مساو به بحسب الفرض وان لم يكن الاسلام منافيا المناسب القتل بناء على ان المناسب ليس هو الكفر بل امر آخر لا ينافيه الاسلام فلا يكون في عدم الاسلام تحصيل مصلحة له فلا يصلح مظنة (قوله الحل) اشارة الى ان ما ذكره مغالطة حلها انا نختار ان ذلك امر الذى يضاف اليه العدم كالاسلام في المثال ينافى مناسبا ولا يلزم ما ذكر من جعل عدم نقيض المناسب مظنة المناسب لجواز أن يكون عدم نقيض المناسب وهو عدم الاسلام نفس المناسب بان يتعلق به ايجاب القتل ويحصل بذلك المقصود الذى هو الزام الاسلام وان أردتم ان هنالك امرا آخر وجوديا هو المناسب نختار ان ذلك الامر الذى يضاف اليه العدم وليس منافيا له بل يجامعه ولا يلزم ما ذكرتم من أن وجود ذلك الامر اعنى الاسلام وعدمه سواء في تحصيل المصلحة بل عدم الاسلام أعنى ترتب القتل على عدم الاسلام يستلزم المصلحة التى هى التزام الاسلام وجودية و وجود الاسلام أعنى القتل مع الاسلام لا يستلزمها كما انه لا ينافيها (قوله ولو كان صالحا السمع) لم يلتفت الى منع الملازمة لكونه لازما عاديا بل اشار الى منع انتفاء اللازم بقوله وعدمه أى عدم وقوع التعبير عن العلل بالعبارات العدمية مجرد دعوى (قوله وقد تقدم) حيث استدل على وجودية الحسن بان نقيضه لا حسن وهو عدمى لصدقه على المعدوم واما النقض بالامكان فعلى تقرير الشارحين ان هذا الدليل يقتضى وجودية الامكان مع انه عدمى بالاتفاق وعلى تقرير المحقق انه يقتضى ان لا يتصف العدم بالامكان وهو باطل وأما كون اثبات الوجود بصورة السلب مصادرة فعلى تقريرهم ان صورة السلب قد تكون وجودا كاللاعدم وقد تكون منقسما كاللاممكن وانما يكون سلبا لو كان ما دخله النفى وجودا فاثبات وجوديته بكون صورة النفى سلبا دور ومصادرة على المطلوب حيث صار المدعى جزأ من الدليل وعلى تقريره ان ما دخله النفى قد يكون ثبوت أمر لامر كاللاامتناع وقد يكون منقسما كاللامعلوم ولا يلزم كونه وجودا الا اذا ثبت ان السلب ليس من أحد القبيلين بل هو سلب لوجود وهو مصادرة (قوله قالوا ثانيا) ذكر الآمدى انه اذا عرف امتناع تعليل

ولا فرق ضرورة بين معرفة الكفر ومعرفة عدم الاسلام في الخفاء وان كان لا ينافى مناسبا اذ ليس الكفر هو المناسب ولذلك قال مالك يقتل وان رجع الى الاسلام فالمناسب أمر آخر يجتمع مع الاسلام فالاسلام وعدمه سواء في تحصيل المصلحة فلا يكون عدمه مظنة الحل المختار انه ينافى مناسبا قولك فيكون عدمه مظنة لنقيضه ممنوع وانما يلزم لو لم يكن ذلك المناسب هو العدم بعينه لجواز ان يكون تعليق الحكم بالعدم كالقتل في مسئلتنا بعدم الاسلام فيه المصلحة المقصودة وهو التزام الاسلام خوفا من القتل وان أردت أمرا وجوديا مناسبا فنختار انه لا ينافيه قولك فوجوده كعدمه قلنا ممنوع اذ عدمه يستلزم المقصود ووجوده وان لم يناف فلا يستلزم وان شئت فاعتبر ذلك في المثال المذكور وانا أيضا انه لم يسمع أحد يقول العلة كذا أو عدم كذا مع كثرة السبر والتقسيم ولو كان صالحا لسمع ولو قليلا وقد يقال قد سمع فانه لا فرق بين ان يقال علة الاجبار عدم الاصابة أو البكارة وعلة تصرف الولى في مال موليه الجنون أو عدم العقل والتعبير عن العلل العدمية بعبارات وجودية واقع وعدمه بالعبارات العدمية مجرد دعوى وقد استدل بأن العلة وجودية فلا يتصف بها العدم بيان انها وجودية ان نقيضها وهو لا علة عدم لصدقه على المعدوم فهو وجود والا عدم النقيضان وقد تقدم تقرير مثله في مسئلة الحسن والقبح مع جوابه من النقض بالامكان وكون اثبات الوجود بصورة السلب مصادرة لجواز كونه ثبوتا أو منقسما ويرد هنا انه يقتضى ان لا يعلل بالعدم أصلا وتعليل العدمى بالعدمى جائز اتفاقا قال ((قالوا صح تعليل الضرب بانتفاء الامتثال قلنا بالكف وان لا يكون العدم جزأ منها قالوا انتفاء معارضة المعجز جزء من المعرف لها وكذلك الدوران وجزؤه عدم قلنا شرط لا جزء)) أقول للخصم حجتان قالوا أولا صح تعليل الضرب بانتفاء الامتثال مع ان الضرب ثبوتى وانتفاء الامتثال عدمى قلنا لا نسلم صحته بل التعليل ثم بالكف عن الامتثال وهو أمر ثبوتى محقق قالوا ثانيا معرفة كون المعجزة معجزا أمر وجودى وهو معلل بالتحدى بالمعجزة مع انتفاء المعارض فهذه علة جزؤها عدم وما جزؤه عدم فهو عدم وقد علل به وجودى فبطل سلبكم الكلى وكذلك الدوران علة لمعرفة كون المدار علة وهى

وجودية والدوران عدمي لانه عبارة عن الوجود مع الوجود والعدم مع العدم فاحد جزأيه عدم فهو عدم الجواب العدم في الصورتين شرط لا جزء ولا يخفى ان نفس التحدي لا يستقل بتعريف المعجز

قال ((وان لا تكون المتعدية المحل ولا جزأ منه لامتناع الالحاق بخلاف القاصرة والقاصرة بنص أو اجماع صحيحة باتفاق والاكثر على صحتها بغيرهما كتعليل الربا في النقدين بجوهريهما خلافا لابي حنيفة رضي الله عنه لنا ان الظن حاصل بان الحكم لاجلها وهو المعنى بالصحة بدليل صحة المنصوص عليها واستدل لو كانت صحتها موقوفة على تعديتها لم تنعكس للدور والثانية اتفاق وأجيب بانه دور معية قالوا لو كانت صحيحة لكانت مفيدة والحكم في الاصل بغيرها ولا فرع ورد بجريانه في القاصرة بنص وبأن النص دليل الدليل وبأن الفائدة معرفة الباعث المناسب فيكون ادعى الى القبول واذا قدر وصف آخر متعد لم يتعد الا بدليل على استقلاله)) أقول العلة تنقسم الى متعدية تتعدى الاصل فتوجد في غيره والى قاصرة لا تتعداه اما المتعدية فيشترط فيها ان لا تكون هي المحل أو جزأ للمحل حقيقة اذ لا يتصور تعديتهما وأما الجزء المحمول الاعم فلا يسميه المتكلم جزأ بل وصفا نفسيا واما القاصرة ان جوزت فقد تكون المحل أو جزأه اذ لا مانع بقي النظر في القاصرة في جواز التعليل بها وعدمه اما اذا كان ثبوتها بالنص أو الاجماع فيصح اتفاقا وان كان بغيرهما من مسالك العلية كالمناسبة والسبر فالاكثر على صحتها مثاله تعليل حرمة الربا في النقدين بجوهريهما أي بكونهما ذهبا وفضة وهو نفس المحل أو بجوهريتهما أي كونهما جوهري الثمن وهو وصف قاصر وخالف في ذلك أبو حنيفة رضي الله عنه لنا ان الظن حاصل بان الحكم لاجلها لانه المفروض وهو معنى صحة التعليل بها بدليل صحة المنصوص عليها اتفاقا وان لم يفد النص الا الظن فلو كان معنى التعليل القطع بأن الحكم لاجلها لما جاز ذلك أيضا واستدل بأنه لو كانت صحة العلية موقوفة على تعديتها لم تكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها والجواب منع الملازمة قولك يلزم الدور قلنا نعم لكنه دور معية لا دور تقدم وانه جائز بيانه ان العلة لا تكون الا متعدية لا ان كونها متعدية ثبتت أولا ثم تكون علة والمتعدية لا تكون الا علة لانها تكون علة ثم علة متعدية وهو واضح وقد يجاب أيضا بأن التعدية شرط العلية بمعنى وجود الوصف في غيره ومشروطة بها بمعنى وجود الحكم به في غيره فذلك غلط نشأ من الاشتراك قالوا لو كانت العلة القاصرة صحيحة لكانت مفيدة لان اثبات ما لا فائدة فيه لا يصح شرعا ولا عقلا لكنها غير مفيدة لان فائدتها منحصرة في اثبات الحكم بها وهو منتف والا فاما في الاصل أو في الفرع اما الاصل فالحكم فيه ثبت بغيرها من نص أو اجماع وأما الفرع فالمفروض انه

الوجود بالعدم المحض فبمثله يعلم امتناع كون العدم جزأ من علة الوجودي والوجه في الاعتراض والجواب كما تقدم ويخصه اعتراض وهو أن عدم المعارضة جزء من المعرف لكون المعجزة معجزة والعدم عند العدم جزء من الدوران المعرف لعلية المدار والجواب انا لا نسلم أن العدم في الصورتين جزء من المعرف بل شرطا ولما كان العدمي أعم من أن يكون عدما محضا أو أحد جزأيه وجودا عد المصنف ذلك الاعتراض من أدلة القائلين بان الوجودي يعلل بالعدمي وذكر بعض الشارحين أن المراد من شروط العلة أن لا يكون العدم جزأ من علة الوجود وهو مصرح في بعض النسخ ولا خفاء في أن التعريف لا يحصل الا بمجموع الامرين ولا نعني بكون العدم جزأ له سوى هذا وهذا هو المراد بقوله ولا يخفى أن نفس التحدي لا يستقل بتعريف المعجز بمعنى أن لا يكون لشئ آخر مدخل في التعريف ولم يصرح بامر الدوران لان الجزئية فيه أظهر (قوله جزأ للمحل حقيقة) أي تركب محل الحكم منه ومن غيره بحيث يكون كل منهما متقدما عليه في الوجود لا يحمل عليه أصلا فلا حاجة الى تقييد الجزء بالمختص لان ما يكون جزأ لشئ حقيقة لا يكون الا كذلك مثلا الخل الذي هو من السكنجبين حقيقة لا توجد في غيره وأما مطلق الخل الذي يوجد فيه وفي غيره فليس جزأ منه حقيقة وبهذا يخرج الجزء المحمول الاعم أيضا على أنه لا يسمى باصطلاح المتكلمين جزأ بل صفة نفسية وكذا المساوي لما سبق من تفسير الصفة النفسية وانما خص الاعم بالذكر لتصريح الآمدي بأن الحق التفصيل وهو أنه لا يكون نفس المحل ويجوز أن يكون غيره لاحتمال كونه أعم (قوله بجوهريهما) أي ذاتيهما وحقيقتيهما وفي بعض نسخ المتن بجوهريتهما أي كونهما جوهرين متعينين لثمنية الاشياء (قوله وان لم يفد النص الا الظن) لان المراد ما يقابل الاجماع ويشمل الكتاب والسنة باقسامهما الا ما يقابل الظاهر حتى يكون قطعيا البتة وخص البيان بالمنصوص عليها لان المجمع عليها لا تكون الا قطعية ومن معكوس الكلام ما ذكره العلامة من أنه مثل المعنى بصحة القاصرة وحصول اليقين بان الحكم لاجلها قلنا هذا وان سلم حصوله في المنصوصة فلا نسلم في المجمع عليها اذ الاجماع لا يفيد اليقين (قوله فذلك) أي توهم لزوم الدور غلط من اشتراك لفظ التعدية بين ثبوت الوصف في محل

آخرو بين ثبوت الحكم به فى محل آخر والموقوف على العلية هو الثانى والموقوف عليه هو الاول (قوله بل عرف بالعلة) لا خفاء فى ضعف هذا المنع والسند فان الحكم الشرعى لا يثبت الا بدليل شرعى والعلة لا تستنبط الا بعد معرفة الحكم بدليله (قوله وقد يدفع هذا) وان كان كلاما على السند لكنه قوى فان الاصل فى العلة التعدية لكثرة فائدتها والاتفاق على صحتها وقد يعارض بان اجتماع العلتين مختلف فيه ولو سلم فالاصل عدمه (قوله بمانع أو عدم شرط) لا بد من التقييد بذلك ليتميز عن الخامس ولا خفاء فى أن عكس الثالث بالتحقيق هو الخامس فكان الاولى بالمصنف أن يقول رابعها عكسه خامسها يجوز فى المستنبطة بمانع أو عدم شرط دون المنصوصة (قوله اذا لم يكن مانع) الموافق لهذا التفسير أن يكون لفظ المتن اذا لم يكن بذلك لكنه فى النسخ اذا لم يكن ذلك أى اذا لم يتحقق وجود مانع أو عدم شرط على ان كان تامة (قوله والا ثبت الحكم) ضرورة ثبوت الحكم عند ثبوت علته قطعا (قوله ولا فى غيره) أى غير محل النقض والا فلا تعارض لان النص القاطع انما دل على عليته فى غير محل النقض ويختلف الحكم انما دل على عليته فى محل النقض ولا تعارض عند تغاير المحلين وحيث لا تعارض لا نقض لان معناه أن الدليل دل على علية الوصف فيه ويختلف الحكم دل على عدم عليته فيه ولا خفاء فى أنه لو ثبت العلية فى غير محل النقض خاصة بظنى فلا تعارض أيضا وانما يكون النقض والتعارض اذا ثبتت العلية فيهما جميعا بظاهر عام العلية فيدل بعمومه على العلية فى محل النقض وغيره ويعارضه عدم الحكم فى محل النقض لدلالته على عدم العلية فيه فيجب تخصيص العام به وبهذا يظهر أن معنى عدم التعارض عند اختصاص النص بغير محل النقض ما ذكرنا لا ما يقال ان التخلف فى صورة النقض اما بظنى فلا تعارض لان الظنى لا يعارض القطعى واما بقطعى فلا يعارضه أيضا لان القطعيين لا يتعارضان فليتأمل (قوله ووجب تقدير مانع) اكتفى به اقتداء بالمتن والمراد ما يعم انتفاء الشرط فانه أيضا مانع

لاافرع الجواب أولا النقض بالقاصرة اذا ثبتت بنص أو اجماع فان هذا الدليل بعينه يجرى فيها مع جوازه اتفاقا وثانيا بأنا لا نسلم ان الحكم فى الاصل عرف بغير العلة بل عرف بالعلة والنص دل على كونه دليلا فاذا قال جوهر الثمن ربوى فقد عرف كون النقدين ربويين بكون الربوية معللة بجوهرية الثمن والنص دليل الدليل وثالثا بانا لا نسلم حصر الفائدة فى معرفة الحكم بل ههنا فائدتان أخريان احداهما معرفة الباعث المناسب فان الحكم اذا عرف كذلك كان أقرب الى القبول والاذعان من التعبد المحض وثانيتهما انه اذا قدر وصف آخر متعد وقد علمت قاصرة جاز ان يكونا جزأى العلة فلا تعدية وان يكون كل مستقلة فتحصل التعدية واذا جاز الامران فلا تعدى الا بدليل يدل على كونه مستقلا لا جزأ وقد يدفع هذا بان الاستقلال يترجح بالتعدية فلا توقف قال ﴿وفى النقض وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم ثالثها يجوز فى المنصوصة لا المستنبطة ورابعها عكسه وخامسها يجوز فى المستنبطة وان لم يكن لمانع ولا عدم شرط والمختار ان كانت مستنبطة لم يجز الا لمانع أو عدم شرط لانها لا تثبت عليتها الا ببيان أحدهما لان انتفاء الحكم اذا لم يكن ذلك لعدم المقتضى وان كانت منصوصة فبظاهر عام فيجب تخصيصه كعام وخاص ووجب تقدير المانع لنا لو بطلت لبطل المخصص وأيضا جمع بين الدليلين ولبطلت القاطعة كعلل القصاص والجلد وغيرهما﴾ أقول قد يعد من شروط العلة ان تكون مطردة أى كلما وجدت وجد الحكم وعدمه يسمى نقضا وهو أن يوجد الوصف الذى يدعى أنه علة فى محل ما مع عدم الحكم فيه وتخلفه عنها وقد اختلف فى جواز النقض أى كونه غير قادح فى العلية فيبقى معه ظن العلية على مذاهب أولها يجوز مطلقا ثانيها لا يجوز مطلقا ثالثها يجوز فى المنصوصة دون المستنبطة رابعها يجوز فى المستنبطة بمانع أو عدم شرط دون المنصوصة خامسها يجوز فى المستنبطة ولو بلا مانع أو عدم شرط دون المنصوصة والمختار هذا التفصيل وهو انها ان كانت مستنبطة لم يجز الا بمانع أو عدم شرط لان العلية لا تثبت عند التخلف الا ببيان أحدهما لان انتفاء الحكم اذا لم يكن لمانع ولا عدم شرط فهو لعدم المقتضى قطعا فلو كان الوصف مقتضيا لثبت الحكم فى صورة النقض ولم يثبت فليس مقتضيا وان كانت منصوصة فلا تكون بقاطع فى خصوصية محل النقض والا ثبت الحكم ولا فى غيره والا فلا تعارض وانما يكون بظاهر عام وحينئذ يجب تخصيصه بغير صورة النقض لان ذلك النص عام يدل على العلية فى محل النقض وغيره وعدم الحكم خاص يدل على عدم العلية فى محل النقض واذا تعارض عام وخاص فقد علمت ان الواجب تخصيص العام مثاله ان يجىء الخارج النجس ناقض للوضوء ثم يثبت ان الفصد لا ينقض فيحمل على غير الفصد وأنه لم يرد بالعموم ووجب تقدير مانع يمنع من العلية ثمة وان كنا لا نعلمه بعينه لئلا يلزم الحكم بدون العلة فان فيه ابطال العلية لما ذكرنا ان الحكم بدونهما لعدم المقتضى فيبطل الاقتضاء وحاصل هذا المذهب أنه لا بد من مانع أو عدم شرط لكن فى المستنبطة يجب العلم بعينه والا لم يظن العلية وفى المنصوصة لا يجب ويكفى فى ظن العلية تقديره وفى الصورتين لا نبطل

العلية بالتخلف لنا لو بطلت العلية بالتخلف لبطل المخصص مطلقا واللازم منتف بيان الملازمة أنه ليس الا مخصصا العموم دليل كونه علة وخصوصية هذا المدلول ملغى قطعا فانتفى الفرق بينه وبين سائر المخصصات فلو لم يجز لم يجز شئ منها ولنا أيضا أنه جمع بين الدليلين دليل الاعتبار اذ يعمل به فى غير صورة النقض ودليل الاهدار اذ يعمل به فى محله وهو صورة النقض فوجب المصير اليه كغيره ولنا أيضا لو بطلت لبطلت العلل القاطعة كعلة القصاص وهو القتل العمد العدوان للتخلف فى الوالد وكعلة الجلد وهو الزنا للتخلف فى المحصن وعلة القطع وهو السرقة للتخلف فى مال الابن والغريم الى غير ذلك واللازم باطل بيان الملازمة ان المفروض منافاة التخلف للعلية اذ لولاه فلا مانع من صحة المظنونة قال (أبو الحسين النقض يلزم فيه مانع أو انتفاء شرط فيتبين ان نقيضه من الاولى قلنا ليس ذلك من الباعث ويرجع النزاع لفظيا قالوا لو صحت لازم الحكم وأجيب بان صحتها كونها باعثة لا لزوم الحكم فانه مشروط قالوا تعارض دليل الاعتبار ودليل الاهدار قلنا الانتفاء للمعارض لا ينافى الشهادة قالوا تفسد كالعقلية وأجيب بان العقلية بالذات وهذه بالوضع) أقول هذه حجج القائلين بعدم جواز النقض فقال أبو الحسين النقض انما يصح مع وجود مانع أو عدم شرط فيكون نقيضه وهو عدم المانع ووجود الشرط جزأ من العلة لان المستلزم هو العلة مع ذلك فلا تكون الاولى تمام العلة فتنقدح عليتها مثاله اذا علم ان الربا لا يثبت فى الحديد لكونه موزونا فنقض بالرصاص فقيل المانع البياض أو الشرط السواد فقد علم ان العلة كونه موزونا مع أنه ليس أبيض أو مع أنه أسود فلا يكون كونه موزونا هو العلة بل جزء العلة الجواب لا يلزم من كونه لا بد منه أن يكون جزأ من العلة اذ المراد بالعلة الباعث وليس ذلك من الباعث فى شئ وعلى هذا فيرجع النزاع لفظيا مبنيا على تفسير العلة فان فسرت بالباعث على الحكم جاز النقض وان فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز قالوا ثانيا لو صحت العلية مع التخلف للزم الحكم فى صورة التخلف لان من ضرورة صحة العلية لزوم المعلول لعلته الجواب منع كونه من لوازم العلية لان مرادنا بها كونها باعثة لا لزوم الحكم بها مطلقا فان لزوم الحكم مشروط بعدم المانع ووجود الشرط فكونه علة يلزمه اللزوم اذا لم يوجد مانع ولم يعدم شرط وذلك غير متحقق فينتفى اللزوم قالوا ثالثا تعارض دليل العلية وهو وجود الحكم معه ودليل الاهدار وهو التخلف عنه فتساقطا فلا يعمل بدليل العلية وهو المطلوب الجواب لا نسلم ان التخلف دليل الاهدار فان الحكم فى تلك الصورة المخصوصة قد انتفى لعارض وهو لا يبطل العلية وذلك كالشهادة اذا عورضت بشهادة فتعارضت البينتان فانه لا يبطل حكم الشهادة مطلقا فالعلة شاهدة بالحكم والتخلف فى صورة معينة لمانع يخصها لا يبطل شهادة العلة بالحكم ولا يوجب عدم قبولها مطلقا قالوا رابعا التخلف يفسد العلية كما يفسد العلة العقلية فانه اذا وجدت الحركة ولم توجد العالمية علم قطعا ان الحركة ليست علة للعالمية الجواب ان العلل العقلية علل بالذات وتستلزم معلولها استلزاما ذاتيا وما بالذات لا ينفك لا جرم دل الانفكاك على عدم العلية وهذه علل بالوضع فقد لا تستلزم معلولها ولا يضر الانفكاك قال (المجوز فى المنصوصة لو صحت مع النقض لكان لتحقق المانع ولا يتحقق الا بعد صحتها فكان دورا وأجيب بانه دور معية والجواب ان استمرار الظن بصحتها عند التخلف يتوقف على المانع وتحقق المانع يتوقف على ظهور الصحة فلا دور كاعطاء الفقير يظن أنه لفقره فان لم يعط آخر توقف الظن فان تبين مانع عاد والا زال قالوا دليلها اقتران وقد تساقطا وقد تقدم) أقول هاتان حجتان لاصحاب المذهب الثالث وهم المجوزون فى المنصوصة دون المستنبطة قالوا أولا لو صحت العلة المستنبطة مع كونها منقوضة لكان لتحقق المانع واللازم منتف أما الملازمة فلان التخلف بلا مانع قاطع فى عدم الاقتضاء كما مر وأما انتفاء اللازم فلان المانع انما يتحقق بعد صحة العلية اذ لو لم تصح العلية فعدم الحكم لعدم العلة ولا أثر لما يتصور

(قوله لبطل المخصص) على لفظ اسم المفعول وكذا سائر المخصصات وقوله أنه أى التخلف ليس الا مخصصا على لفظ اسم الفاعل وخصوصية هذا المدلول هو كون الوصف علة وحاصله أن الدليل العام للحكم يجوز تخصيصه سواء كان المخصص هو العلية أو حكما آخر سواها (قوله العلل القاطعة) يعنى التى حصل القطع بعليتها فى غير صورة النقض بطريق الاجماع والاتفاق بعد دلالة النص على عليتها بطريق الظن عموما (قوله فقال أبو الحسين) يعنى ان هذه الحجة له خاصة بخلاف الثلاث الباقية (قوله انما يصح) أى النقض وتخلف الحكم عند وجود مانع أو عدم شرط والا لكان انتفاء الحكم لعدم المقتضى نفسه (قوله فلا تكون الاولى) أى العلة بدون عدم المانع ووجود الشرط تمام العلة حتى تبطل عليتها بتخلف الحكم اذ التخلف عند عدم تمام العلة جائز اتفاقا (قوله وهو وجود الحكم معه) وفى بعض الشروح أن دليل الاعتبار هو ما تثبت به العلية من مسالك العلة وان معنى قوله الانتفاء لمعارض لا ينافى الشهادة هو أن انتفاء الحكم لمعارض لا ينافى دلالة الدليل على العلية فى الجملة والاقرب ما ذكره المحقق أما الاول فلأنه الموافق لكلام الجمهور ولما سيجئ من تأتى دليلى المذهب الثالث ولان المقابل لتخلف الحكم عن الوصف هو ترتبه

عليه وأما الثانى فلان معنى تعارض الدليلين منافاة كل منهما المدلول الآخر لا الدلالة عليه والخصم لم يدع أن التخلف أى انتفاء الحكم ينافى دلالة الدليل على علية الوصف بل أنه ينافى كونه علة شاهدة بثبوت الحكم وهو معنى الاقتدار فليتأمل (قوله اذ لا تعلم المانعية) اشارة الى أن المعتبر فى تحقق المقتضى والمانع هو العلم بذلك لنا فى ترتب الحكم ففى المثال المذكور لا يعلم أن الفسق مانع الا بعد العلم بان الفقر مقتض والا لجاز أن يكون عدم الاعطاء بناء على عدم المقتضى ولا يعلم أن الفقر مقتضى الا بعد العلم بان الفسق كان مانعا فى صورة التخلف والا لكان التخلف قاطعا فى عدم المقتضى (قوله فالاصوب) لما كان ماذكره أن الصواب لا يتم فيما اذا

مانعا فلا يكون مانعا فتتوقف الصحة على المانع والمانع على الصحة و يلزم الدور وقد أجيب عنه بان الدور انما يستحيل اذا كان دور تقدم بان يعتبر التقدم فى الطرفين وأما اذا كان دور معية فلا وهذا دور معية اذ غايته امتناع انفكاك كل عن الآخر وأما عدم الانفكاك بصفة التقدم فلا وهذا ليس بصواب لظهور تقدم كل على الآخر اذ لا تعلم المانعية الا بعد العلم بالاقتضاء ولا يعلم الاقتضاء الا بعد العلم بالمانعية بل الصواب أنا ببادى الرأى والنظر الى المناسبة او غيرها يظهر لنا صحة العلة ونظنها ظنا حتى يتحقق التخلف وعند التخلف ان وجدنا أمرا ينسب اليه لصلوحه لذلك حكمنا على ذلك الامر أنه مانع واستمر ظن الصحة والا زال فاذا استمرار الظن بصحتها يتوقف على وجود المانع وكونه مانعا يتوقف على ظهور الصحة وظنها الا على استمراره فزال الدور ومثاله المحقق فى العرفيات أن من أعطى فقيرا فانا نظن أنه انما أعطاه لفقره فان لم يعط فقيرا آخر توقف الظن لجواز وجود المانع وعدمه فان تبين مانع كفسقه عاد ظن أنه كان للفقر وههنا مع ذلك الباعث لم يعطه لفسقه والا زال ظن كونه للفقر واعلم ان هذا مشكل اذا كان العلم بالتخلف مقارنا الا متأخرا فالاصوب ان المانعية كونه بحيث اذا جامع علة باعثة منعها مقتضاها والفسق للاعطاء كذلك وجد الباعث اولا ووجود المانع المتوقف عليه العلية هو هذا القدر لا كونه مانعا بالفعل الذى يتوقف على العلية فلا دور قالوا ثانيا دليل المستنبطة اقتران الحكم بها وقد شهدلها بالاعتبار فى الاصل وعليها بالاهدار فى محل النقض فتعارضا وتساقطا و بطلت العلية الجواب أنه قد تقدم ان الانتفاء لمعارض لا يبطل الشهادة قال (المجوز فى المستنبطة المنصوصة دليلها نص عام فلا يقبل وأجيب ان كان قطعيا فسلم وان كان ظاهرا وجب قبوله) أقول هذه حجة أصحاب المذهب الرابع وهم المجوزون فى المستنبطة دون المنصوصة قالوا المنصوصة دليلها نص عام فيتناول محل النقض صريحا فيثبت فيه العلية صريحا فلا يقبل النقض اذ يلزم ابطال النص بخلاف المستنبطة فان دليلها الاقتران مع عدم المانع ولا تخلف عنه الجواب ان كان النص العام قطعيا فسلم أنه لا يقبل التخصيص كغيره من التخصيصات ولا يختص بتخصيص العلة فليس محل النزاع وان كان ظاهرا وجب قبوله وتقدير المانع كما ذكرنا قال (الخامس المستنبطة علة بدليل ظاهر وتخلف الحكم مشكك فلا يعارض الظاهر وأجيب تخلف الحكم ظاهر أنه ليس بعلة والمناسبة والاستنباط مشكك والتحقيق ان الشك فى أحد المتقابلين يوجب الشك فى الآخر قالوا لو توقف كونها امارة على ثبوت الحكم فى محل آخر لانعكس فكان دورا أو تحكما وأجيب بانه دور معية والحق ان استمرار الظن بكونها امارة يتوقف على المانع أو ثبوت الحكم وهما على ظهور كونها امارة) أقول هاتان حجتان لاصحاب المذهب الخامس وهم القائلون بالجواز فى المستنبطة وان لم يكن مانع ولا فوات شرط قالوا أولا المستنبطة علة بدليل ظاهر يوجب ظن العلية والتخلف مشكك فلا يوجب ظن عدم العلية انما يوجب الشك فيه اذ بتقدير المانع لا يبطل وبتقدير عدمه

علم التخلف مقارنا للعلم بالعلية كما اذا سأله فقيران فاعطى واحدا ومنع الآخر الفاسق فان العلم بعلية الفقر يتوقف على العلم بمانعية الفسق وبالعكس أشار الى الاصوب الذى يندفع عنه هذا الاشكال وحاصله ان ما يتوقف على العلية هو المانعية بالفعل وما تتوقف عليه العلية هو المانعية بالقوة بمعنى كون الشئ بحيث اذا جامع الباعث منع مقتضاه (قوله فى الاصل) أى فى غير محل النقض ولا خفاء فى ان الاصل فى العلة عدم الانتقاض (قوله لا تبطل الشهادة) أى شهادة العلة بالحكم على ما سبق وان كان الظاهر ان المراد شهادة الدليل أعنى اقتران الحكم بها لها بالاعتبار على ماذكره غيره من الشارحين (قوله نص عام) اذ لو اختص بغير صورة النقض لم يتصور النقض (قوله يلزم ابطال النص) لدلالته على العلية حيث لا علية بناء على انتفاء لازمها الذى هو ترتب الحكم (قوله فان دليلها) أى يبطل دليل المستنبطة اقتران الحكم بها مع عدم المانع أى ترتب الحكم عليها عند خلوها عن المانع ولا تخلف للحكم عن هذا الدليل لان انتفاء العلية فى صورة النقض مبنى على انتفاء الدليل وحاصله ان دليل المنصوصة يبطل بانتقاضها بخلاف دليل المستنبطة فان قيل فعند تحقق المانع لا دليل فلا علية فلا نقض قلنا المراد نقض ما هو علة فى الجملة لا فى صورة ثبوت عليتها فيها فانه محال (قوله كما ذكرنا) فى تحقيق القول المختار انه لا بد من تقدير مانع يمنع من العلية لئلا تلزم العلة بدون الحكم فتبطل العلية (قوله وهم القائلون بالجواز فى المستنبطة)

يبطل وكلاهما جائز على السواء والظن لا يرفع بالشك فالتخلف لا يبطل العلية وقد أجيب عنه بالمعارضة وهو ان التخلف دليل ظاهر على عدم العلية ودليل المستنبطة مشكك اذ مع المانع يدل ومع عدمه لا يدل وكلاهما جائز على السواء وهذا الجواب جدلى والتحقيق ان الشك فى أحد المتقابلين يوجب الشك فى الآخر فاذا كان التخلف مشككا فى عدم العلية كان مشككا فى العلية اذ حقيقة الشك احتمال المتقابلين سواء فاذا قولك العلية مظنونة بدليلها وعدم العلية مشكوك فيه بدليله كلام متناقض لا يلتفت اليه فان قلت فقد كثر فى السن الفقهاء ان اليقين لا يرفع بالظن والظن لا يرفع بالشك وانما ذلك حكمهما عند تعارضهما وذلك غير متصور اذ لا يجتمعان فى متعلق واحد لتضاد أنواع الاعتقاد على ماقررته قلت معناه ان حكم الاول الاقوى لا يزول بحكم الثانى الاضعف الطارئ عليه الرافع له لا انه لا يزول فان قيل فيقول الخصم بمثله فيما نحن فيه قلنا الكلام ههنا فى نفس ظن العلية واعلم ان ههنا زيادة تحقيق وهو ان عند التعارض يحصل الشك فى الطرفين وعند الانفراد يوجب كل الظن والشك انما نشأ من التعارض لان مقتضى أحدهما الظن والآخر الشك اذا انفردا حتى يقدم عند الاجتماع ما مقتضاه الظن فيعمل به قالوا ثانيا لو توقف كونها امارة وهو ثبوت الحكم بها فى صورة التخلف على ثبوت الحكم بها فى غيرها لانعكس فيتوقف ثبوته فى غيرها على ثبوته فيها ويلزم الدور أو لم ينعكس ولزم التحكم والترجيح بلا مرجح فقوله أو تحكما ليس عطفا على قوله فكان دورا اذ التحكم ليس لازما للانعكاس بل تقديره أو كان تحكما عطفا على لانعكس وقد أجيب عنه بأنه دور معية لا دور تقدم كامر وهذا ليس بحق اذ لا نعلم عليتها الا بثبوت الحكم بها فى جميع صور وجوده فلو علم ثبوت الحكم بها لزم دور التقدم قطعا اذ ما به يعلم الشئ قبل العلم بالشئ والجواب الحق ان الدليل اذا دل على علية الوصف فبادى الرأى وأول النظر من غير تتبع الصور والوقوف على التخلف وعدمه يظن العلية فاذا أمعن فيما هو شرط العلية من أحد الامرين اما ثبوت الحكم معه فى جميع الصور أو وجود مانع من ثبوته اذ لو انتفيا فلا علية فان علم تحققه استمر الظن والا زال فاستمرار ظن كونها أمارة يتوقف على أحدهما وهما على ظهور كونها أمارة وهو ابتداء ظنه فلا دور (قال وفى الكسر وهو وجود الحكمة المقصودة مع تخلف الحكم المختار لا يبطل كقول الحنفى فى العاصى بسفره مسافر فيترخص كغير العاصى ثم يبين المناسبة بالمشقة فيعترض بصنعة شاقة فى الحضر لنا ان العلة السفر لعسر انضباط المشقة ولم يرد النقض عليه قالوا الحكمة هى المعتبرة قطعا فالنقض وارد قلنا قدر الحكمة المساوية فى محل النقض مظنون ولعله لمعارض والعلة موجودة فى الاصل قطعا فلا يعارض الظن القطع حتى لو قدرنا وجود قدر الحكمة أو أكثر قطعا وان بعد ابطل الا ان يثبت حكم آخر اليق بها كالو علل القطع بحكمة الزجر فيعترض بالقتل العمد العدوان فان الحكمة أزيد لو قطع فنقول ثبت حكم آخر اليق بها تحصل به زيادة وهو القتل) أقول قد شرط قوم فى علة الحكم اذا لم تكن حكمة بل مظنة حكمة ان تكون حكمتها مطردة أى كلما وجدت الحكمة وجد الحكم

أى دون المنصوصة كما ذكر فى المذهب الرابع فلذا لم يتعرض له (قوله كلام متناقض) لدلالته مطابقة على ان العلية مظنونة والتزاما على انها ليست بمظنونة لانه اذا كان عدم العلية مشكوكا فيه كانت العلية مشكوكا فيها فلا تكون مظنونة ضرورة تنافى الشك والظن (قوله وانما ذلك) أى كون الظنى لا يرفع بالشك حكم الظن والشك عند تعارضهما وكذا كون اليقين لا يرفع بالظن ولا تعارض الا عند تعلقهما بشئ واحد وهو محال لما سبق فى تقسيم ما عند الذكر الحكمى ان العلم والظن والشك وغيرها أنواع متضادة يمتنع اجتماعها لاشتمال كل على قيد ينافى الآخر (قوله لا أنه) أى ليس معناه ان الاقوى كاليقين مع الظن والظن مع الشك لا يزول بالاضعف فان زوال الضد عند طريان الضد ضرورى لكن يجوز أن يجعل الشرع حكم الضد الزائل باقيا بأن تجوز الصلاة مع زوال ظن الطهارة بالشك فى الحدث وأما فيما نحن فيه فالمعتبر ظن العلية فاذا زال بالشك حكمنا بعدم الاعتبار نعم لو ثبت عن الشارع جواز القياس مع زوال ظن العلية بالشك لتابعناه (قوله واعلم ان ههنا زيادة تحقيق) ودفع لما ذكره المستدل من ان الدليل الظاهر يفيد ظن العلية والتخلف يوجب الشك فلا يدفعه وذلك لان مقتضى التخلف ليس هو الشك بل ظن عدم العلية كما ان مقتضى الدليل الظاهر ظن العلية فعند اعتبار الاجتماع والتعارض يحصل الشك فى العلية وعدمها فلا تثبت العلية (قوله أو تحكما) فى كثير من النسخ والا تحكما أى وان لم ينعكس كان تحكما وهو ظاهر (قوله لانا لا نعلم عليتها) لا خفاء فى أن الانسب ان يقال لانا لا نعلم ثبوت الحكم الا بها وبعليتها فلو علم عليتها بثبوت الحكم لها فى جميع الصور لزم الدور (قوله والجواب الحق) لا خفاء فى اشكاله فيما اذا كان العلم بالتخلف مقارنا لا متأخرا ولم يعد ظهوره (قوله على احدهما) لان شرط العلية أحد الامرين وهما يتوقفان على ظهور كونه أى الوصف أمارة اما ثبوت الحكم فظاهر وأما وجود المانع فلانه انما يمنع العلية وكون الوصف امارة الحكم وليس المراد بالامارة مجرد الامارة أعنى ما يعرف الحكم ولا يكون باعثا بل ما يفيد ظن الحكم

(قوله و يعبر عنه) أي عن هذا الاشتراط بأن الكسر يبطل العلية والكسر على ما ذكرنا ان توجد حكمة العلة بدون العلة ولا يوجد الحكم قال في المحصول هو بالحقيقة قدح في تمام العلة بعدم التأثير وفي جزئها بالنقض وقال القاضي هو عدم تأثير أحد الجزأين ونقض الآخر والاكثرون على انه اسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة عن درجة الاعتبار ونقض الباقي فلم يفرقوا بينه و بين النقض المكسور (قوله ولا معنى للعلة الا ذلك) أي وصف ظاهر منضبط يناط به الحكم (قوله مساوية لما يراد نقضه) يعني حكمة الاصل اذا كانت أقل لم يلزم من عدم اعتبارها عدم اعتبار الاقوى أعني التي في غير صورة النقض وكذا اذا كانت أزيد (قوله وذلك) أي وجود الحكمة المساوية غير متيقن فلعله أي ما وجد في صورة النقض أقل حكمة أو لعل التخلف لمعارض يجعل قدر الحكمة ناقصا عديم المساواة أو باطلا بالكلية فلذلك أي لكونها أقل في نفسها أو ناقصة أو باطلة بواسطة المعارض لم يعتبره الشارع (قوله فان قلت) يعني ان قوله حتى لو قدرنا وجود قدر الحكمة اشارة الى سؤال وجواب تقرير السؤال انا نفرض النقض في صورة يكون وجود حكمة مساوية أو زائدة متيقنا مقطوعا فيتعارض قطعيان أعني وجود العلة قطعا وانتقاضها تبعا لانتقاض حكمتها المساوية أو الزائدة قطعا فيتساقطان فتبطل العلية وتقرير الجواب ان هذا المفروض بعيد التحقق ولو تحقق وجب ان تبطل العلية لكن لا في كل صورة بل في صورة لم يثبت حكم آخر أليق بتحصيل تلك الحكمة من ذلك الحكم كما ثبت في المثال المذكور في المتن والبطلان في صورة لا ينافي صحة العلية وصلوح الاصل لكونه مقيسا عليه (قوله الجواب) الاحسن أن يقول فيجيب أي المعلل عطفا على فيقول المعترض يعني أن عدم قطع يد القاتل ليس مبنيا على ان حكمة الزجر غير مقصودة بل على ان ذلك القدر الحاصل من حكمة الزجر بالقطع بطريق القصاص متحقق في الزجر عن القتل العدوان ثم لا خفاء في أن القتل أكثر عدوانا من القطع فيليق بالزجر عنه حكم يحصل به زجر أكثر من زجر القطع وذلك الحكم أمر يحصل به ما يحصل بقطع اليد و زيادة على ذلك فشرع القتل الذي يحصل به ابطال اليد وسائر الاعضاء ليكون زائدا على القطع الذي لا يحصل به سوى ابطال اليد والحاصل انه لما كان القتل أقوى افتقر الى زاجر أقوى ولم يلزم منه عدم اعتبار حكمة الزجر بل قوة اعتباره فقوله في الزجر خبران وما يحصل به الزجر فاعل يليق وضمير وهو الزجر للزجر الاكثر وضمير وهو ما يحصل لما يحصل به الزجر الاكثر

فاذا وجدت في محل بدون العلة ولم يوجد الحكم فيه سمي كسرا و يعبر عنه بان الكسر يبطل العلية والمختار فيه انه لا يبطل العلية مثاله ان يقول الحنفي في المسافر العاصي بسفره مسافر فيترخص بسفره كغير العاصي فاذا قيل له ولم قلت ان السفر علة للترخص قال بالمناسبة لما فيه من المشقة المقتضية للترخص لانه تخفيف وهو نفع للمرخص فيعترض عليه بصنعة شاقة في الحضر كحمل الاثقال وضرب المعاول وما يوجب قرب النار في ظهيرة القيظ في القطر الحار لنا ان العلة هو السفر ولم يرد النقض عليه فوجب العمل به بيان ان العلة السفر هو انه وان كان المقصود المشقة لكنها يعسر ضبطها لاختلاف مراتبها بحسب الاشخاص والاحوال وليس كل قدر منها يوجب الترخص والا سقطت العبادات وتعيين القدر منها الذي يوجبه متعذر فضبطت بوصف ظاهر منضبط هو السفر فجعل أمارة لها ولا معنى للعلة الا ذلك قالوا الحكمة هي المعتبرة قطعا والوصف معتبر تبعا لها فالنقض وارد على العلة لانها اذا وجدت الحكمة المعينة ولم يوجد الحكم علم ان تلك الحكمة غير معتبرة فكذا الوصف المعتبر بتبعيتها فان المقصود اذا لم يعتبر فالوسيلة اجدر الجواب ان قدر الحكمة كالمشقة في مثالنا يختلف ولا بد في ورود النقض من وجود حكمة في محل النقض مساوية لما يراد نقضه فان عدم اعتبار الاضعف لا يوجب عدم اعتبار الاقوى وذلك غير متيقن فلعله أقل حكمة أو لعله لمعارض ومع المعارض ينقص قدر الحكمة أو تبطل فلذلك لم يعتبره الشارع ووجود العلة في الاصل قطعي واذا ثبت ذلك وجب اعتبار العلة القطعية ولا يصلح التخلف الظني معارضا له فان الظن لا يعارض القطع فان قلت يفرض الكلام في صورة يعلم وجود قدر الحكمة أو أكثر فيجب ان تبطل العلية لان القاطع اذا عارض القاطع تساقطا قلنا هذا بعيد ولو تحقق مع بعده ولكن لا في كل صورة بل اذ لم يثبت حكم آخر أليق بتحصيل تلك الحكمة منه كما في المثال المذكور وهو ان يقول المعلل انما قطع اليد باليد للزجر فيقول المعترض ولو قطع في القتل العمد العدوان لحصل الحكمة أكثر لان مقصود الزجر عن القتل أزيد من مقصود الزجر عن القطع و يليق بالزجر الاكثر وهو الزجر عن القتل ولم يشرع القطع فانتقض علية الزجر الجواب انما لم يقطع لا لان حكمة الزجر غير مقصودة بل لان ذلك القدر الحاصل منها بالقطع كاف في الزجر عن القطع ويليق بالزجر الاكثر وهو الزجر عن القطع ما يحصل به الزجر الاكثر وهو ما يحصل به ما يحصل بالقطع وزيادة فشرع القتل فان القطع يحصل به ابطال اليد والقتل يحصل به ابطال اليد وابطال ما عداها فيكون أليق واشد زجرا من القطع ولا يلزم عدم اعتبار تلك الحكمة وأنت تعلم مما

و

بماذكرنا انه يلزم من مساواة الفرع الاصل فى الحكمة المساواة فى الحكم ولا يلزم ذلك من الاقل اذ قد لا يعتبر ومن الاكثر اذ قد لا يحصل بذلك الحكم قال ((وفى النقض المكسور وهو نقض بعض الاوصاف المختار لا يبطل كقول الشافعى فى بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح مثل بعتك عبدا فيعترض بما لو تزوج امرأة لم يرها لنا ان العلة المجموع فلا نقض فان بين عدم تأثير كونه مبيعا كان كالعدم فيصح النقض ولا يفيد مجرد ذكره دفع النقض) أقول اذا نقض العلة بترك بعض الصفات سمى نقضا مكسورا وهو بالحقيقة نقض بعض الصفات وانه بين النقض والكسر كانه قال الحكمة المعتبرة تحصل باعتبار هذا البعض وقد وجد فى المحل ولم يوجد الحكم فيه فهو نقض لما ادعاه علة باعتبار الحكمة وقد اختلف فى انه هل يبطل العلية والمختار انه لا يبطل مثاله ان يقول الشافعى فى منع بيع الغائب انه مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح بيعه كما لو قال بعتك عبدا من غير تعيين فيقول المعترض هذا منقوض بما لو تزوج امرأة لم يرها فانها مجهولة الصفة عند العاقد حال العقد وهو صحيح فقد حذف قيد كونه مبيعا ونقض الباقى وهو كونه مجهول الصفة عند العاقد حال العقد لنا العلة المجموع فلا نقض عليه اذ لا يلزم من عدم علية البعض عدم علية الجميع هذا اذا اقتصر على نقض البعض واما اذا أضاف اليه الغاء وصف المتروك وكونه وصفا طرديا لا مدخل له فى العلية بان يبين عدم تأثير كونه مبيعا بان العلة كونه مجهول الصفة عند العاقد حال العقد لانه مستقل بالمناسبة فحينئذ يكون وصف كونه مبيعا كالعدم فيصح النقض لوروده على ما يصلح علة ولا يكون مجرد ذكره دافعا للنقض خلافا للشرذمة لانه بمجرد ذكره لا يصير جزأ من العلة اذا قام الدليل على انه ليس جزأ و يتعين الباقى لصلوح العلية فيبطله بالنقض ويصير حاصله سؤال ترديد وهو ان العلة اما المجموع أو الباقى وكلاهما باطل أما المجموع فلالغاء الملغى واما الباقى فللنقض قال (واما العكس وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فاشتراطه مبنى على تعليل الحكم بعلتين لانتفاء الحكم عند انتفاء دليله ونعنى انتفاء العلم أو الظن لانه لا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاؤه) أقول شرط قوم فى علة حكم الاصل الانعكاس وهو انه كلما عدم الوصف عدم الحكم ولم يشترطه آخرون والحق انه مبنى على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين لانه اذا جاز ذلك صح ان ينتفى الوصف ولا ينتفى الحكم لوجود الوصف الآخر وقيامه مقامه واما اذا لم يجز فثبوت الحكم دون الوصف يدل على انه ليس علة له وامارة عليه والا لانتفى الحكم بانتفائه لوجوب انتفاء الحكم عند انتفاء دليله ونعنى بذلك انتفاء العلم او الظن لا انتفاء نفس الحكم اذ لا يلزم من انتفاء دليل الشئ انتفاؤه والا لزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاء الصانع تعالى وانه باطل نعم يلزم انتفاء العلم او الظن بالصانع فانا نعلم قطعا ان الصانع لو لم يخلق العالم أو لو لم يخلق فيه الدلالة لما لزم انتفاؤه قطعا هذا بناء على رأينا وأما عند المصوبة فلا حاجة الى هذا العذر لان مناط الحكم عندهم العلم أو الظن فاذا انتفيا انتفى الحكم وعلى رأينا يمكن أن يقال بسقوط الحكم لئلا يلزم تكليف المحال وقد يقال العلة الدليل الباعث على الحكم وقد يخالف مطلق الدليل فيلزم من عدمه عدم الحكم وكيف لا والحكم لا يكون الا لباعث اما وجوبا او تفضلا قال ((وفى تعليل الحكم بعلتين أو علل كل مستقل ثالثها للقاضى يجوز فى المنصوصة لا المستنبطة ورابعها عكسه ومختار الامام يجوز ولكن لم يقع لنا لو لم يجز لم يقع وقد وقع فان اللمس والبول والغائط والمذى يثبت بكل واحد منها الحدث والقصاص والردة يثبت بكل واحد منهما القتل قولهم الاحكام متعددة ولذلك ينتفى قتل القصاص ويبقى الآخر وبالعكس قلنا اضافة الشئ الى أحد دليليه لا توجب تعددا والا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط وأيضا لو امتنع لامتنع تعدد الادلة لانها ادلة))

(قوله ولا يلزم ذلك) أى المساواة فى الحكم من حكمة أقل من حكمة الاصل لجواز ان لا يعتبر الاقل ولا من حكمة أكثر منها لجواز ان لا تحصل تلك الحكمة الاكثر بمثل ذلك الحكم الثابت فى الاصل بل يفتقر الى حكم آخر فوقه كالزجر عن القتل العدوان لا يحصل بمجرد قطع اليد بل يفتقر الى شرعية القتل (قوله وصف المتروك) المتروك هو المبيع والوصف كونه مبيعا ومع ذلك فالاحسن الوصف المتروك (قوله والحق انه مبنى) أى عدم الاشتراط مبنى على جواز التعليل بعلتين والخلاف فى الاشتراط وعدمه مبنى على الخلاف فى الجواز فمن جوزه لم يشترط ومن منعه اشترط (قوله وعلى رأينا) وهو ان المصيب واحد يمكن ان يقال بانتفاء الحكم نفسه عند انتفاء الدليل لئلا يلزم التكليف بالمحال لان الامتثال والاتيان بالفعل بدون العلم أو الظن بالتكليف وتعلق الخطاب محال وأيضا يمكن ان يقال ان هذا الدليل بخصوصه أعنى الباعث على الحكم يجوز أن ينتفى الحكم عند انتفائه لكونه لازما للحكم اما بطريق الوجوب كما هو رأى المعتزلة أو بطريق التفضل كما هو رأينا والحاصل انه يجوز ان ينتفى الحكم الشرعى بانتفاء دليله الذى هو الباعث عليه لخصوصية فى المدلول أو فى الدليل ولا يلزم منه انتفاء المدلول بانتفاء الدليل على الاطلاق

اقول لما علمت أن اشتراط الانعكاس فرع تعدد العلة فلنتخذ ذلك مبحثا ولنتكلم فيه فنقول المبحث تعليل الحكم الواحد بعلتين أو بعلل كل وحد منهما أو منها مستقل باقتضاء الحكم لا أنه جزء المجموع المركب منهما أو منها فان ذلك بحث آخر سنذكره برأسه وفيه مذاهب أحدها يجوز ثانيها لا يجوز ثالثها وهو مذهب القاضي يجوز في المنصوصة دون المستنبطة رابعها عكسه وهو انه يجوز في المستنبطة دون المنصوصة ثم بعد الجواز قد اختلف في الوقوع فالجمهور على الوقوع ومختار الامام انه يجوز ولكن لم يقع لنا لو لم يجز لم يقع ضرورة وقد وقع فان اللمس والمس والبول والمذي والغائط أمور مختلفة الحقيقة وهي علل مستقلة لحدث اثبوت الحدث بها وهو معنى الاستقلال وكذلك القصاص والردة مختلفتان وهما علتان مستقلتان لجواز القتل لثبوت جواز القتل بكل واحد منهما فان قيل لا نسلم أن الحكم فيما ذكرتم واحد بل الاحكام متعددة فان القتل بالقصاص غير القتل بالردة ولذلك ينتفي أحدهما ويبقى الآخر كما ينتفي قتل القصاص بالعفو ويبقى قتل الردة وينتفي قتل الردة بالاسلام ويبقى قتل القصاص الجواب أنه لو تعددت الاحكام ثم لتعددت باضافتها الى الادلة اذ ليس ثم ما به الاختلاف الا ذلك واللازم باطل لان اضافة الحكم الى أحد الدليلين تارة والى الآخر أخرى لا توجب تعددا والا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط فكان يتصور أن ينتفي أحدهما ويبقى الآخر ولنا أيضا أنه لو امتنع تعدد العلل لامتنع تعدد الادلة لان العلل الشرعية أدلة لا مؤثرات وقد يمنع ويسند بان الادلة الباعثة أخص ولا يلزم من امتناعه امتناع الاعم قال «المانع لو جاز لكانت كل واحدة مستقلة غير مستقلة لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها فاذا انفردت يثبت الحكم بها فاذا تعددت تناقضت واجيب بان معنى استقلالها انها اذا انفردت استقلت فلا تناقض في التعدد قالوا لو جاز لاجتمع المثلان فيستلزم النقيضين لان المحل يكون مستغنيا غير مستغن وفي الترتيب تحصيل الحاصل قلنا في العلل العقلية فاما مدلول الدليلين فلا قالوا لو جاز لما تعلق الائمة في علة الربا بالترجيح لان من ضرورته صحة الاستقلال واجيب بانهم تعرضوا للابطال لا للترجيح ولو سلم فللاجماع على اتحاد العلة ههنا والا لزم جعلها أجزاء» اقول للمانعين تعدد العلل حجج قالوا اولا لو جاز تعدد العلل المستقلة لكان كل واحدة منها مستقلة بالغرض غير مستقلة لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها وقد قلنا يثبت لا بها بل بغيرها وايضا فلنفرض التعدد في محل واحد في زمان واحد بان يلمس ويمس معا فيلزم التناقض اذ يثبت الحكم بكل بدون الآخر فيثبت بهما ولا يثبت بهما الجواب لا نسلم لزوم الامرين فان معنى استقلالها ليس ثبوت الحكم بها في الواقع بل انها لو وجدت منفردة يثبت الحكم بها وذلك لا ينافي ثبوت الحكم لا بها اذا لم توجد أو بها وبغيرها اذا وجدت

(قوله فرع تعدد العلة) لا يريد ان الاشتراط فرع جواز التعدد لان الامر بالعكس بل يريد ان هذا المبحث والخلاف فرع ذلك على الوجه الذي ذكرنا (قوله ثم بعد الجواز) يشير الى أن هذا اختلاف آخر في المذهب الاول لا ما توهمه الشارحون ان مختار الامام مذهب خامس مقابل للاربعة السابقة (قوله لثبوت الحدث بها) أي بكل من المذكورات فان قيل المبحث توارد العلل ولا توارد ههنا لانها لو وقعت بالترتيب فالحدث بالاول أو معا فالحدث بواحد لا على التعيين قلنا ليس المبحث سوى كون الحكم بحيث يكون له علل مستقلة يقع بأيها كانت ولو سلم فعند الاجتماع يقع بكل منها للقطع بأنه لو حلف لم يقع له حدث البول مثلا حنث ولهذا لم ينازع المعترض في تعدد العلل بل في ايجاد الحكم وسيجيء تفصيل المذاهب في ذلك (قوله لجواز القتل) يعني للاذن فيه على مايشمل الوجوب (قوله ليس ثمة) أي فيما ذكرناه من تعدد علة القتل ما به الاختلاف الا الاضافة الى العلل ممنوع بل أحدهما حق لله تعالى يجب على الامام ويسقط بالاسلام والآخر حق للعبد يجوز له باذن الامام ويسقط بالعفو بقوله والا لزم مغايرة فيه أيضا بحث لانه ان أريد بالمغايرة جواز الانفكاك فلا نسلم ان عدم الاتحاد يستلزمها وان أريد عدم الاتحاد فلا نسلم انها تستلزم جواز انتفاء أحدهما وبقاء الآخر لجواز التلازم في الوجود وأيضا النزاع في الواحد الشخصي على ما صرح به الآمدي والخصم يمنع كون الحكم فيما ذكر من الصور واحدا بالشخص لا بالنوع (قوله وأيضا فلنفرض) بين لزوم التناقض بوجهين أحدهما لزوم الاستقلال على ما هو المفروض وعدم الاستقلال على ما هو لازم الثبوت بالغير لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها دون غيرها صرح به في المنتهى ولما كان ظاهر معنى الاستقلال ثبوت الحكم بها انفسها من غير احتياج الى انضمام شئ آخر ولم يكن لعدم الثبوت بالغير مدخل في ذلك اقتصر الشارح المحقق عليه ولم يذكر دون غيرها لكنه اضطر اليه آخر الامر حيث قال وقد قلنا يثبت لا بها بل بغيرها لان هذا معنى استقلال الاخرى فقد أخذ فيه الثبوت بها لا بغيرها وثانيهما لزوم ثبوت الحكم بكل منهما وعدم الثبوت وذلك عند اجتماع العلل والجواب منع لزوم الامرين اللذين أحدهما الاستقلال وعدمه وثانيهما الثبوت بهما وعدمه وانما يلزم لو كان معنى الاستقلال ما ذكرتم وليس كذلك بل معناه كونها بحيث اذا وجدت منفردة يثبت الحكم بها وهذه الحيثية لا تزول

عنها فيما اذا ثبت الحكم بغيرها وحده أو بهما جميعا فلا يلزم عدم الاستقلال أصلا ولا يلزم فى صورة الاجتماع الثبوت بها وعدم الثبوت لان الثبوت حينئذ بهما جميعا وهى فى هذه الحالة مستقلة بمعنى انها بحيث اذا وجدت منفردة يثبت الحكم بها وأنت خبير بأنه اذا كان معنى الاستقلال هذا لم يحتج الى جعله مجازا و بالجملة يندفع اعتراض الشروح بأن ماذكر يقتضى عدم الاستقلال عند الاجتماع وهو خلاف ما اختاره هذا فظاهر عبارة الشارح أى استحالة عدم الاستقلال على تقدير وجوده ليس من جهة انه تناقض بل خلف والمستحيلة من جهة التناقض انما هو الثانى (قوله لزم اجتماع المثلين) فى بعض الشروح انه لا حاجة الى توسط اجتماع المثلين بل يكفى ان يقال لو تعدد العلل لزم ان يكون المحل مستغنيا عنهما غير مستغن عنهما وهو محال ولو قال واستلزم النقيضين ليكونا دليلين لكان حسنا (قوله فهذا لازمه) أى لازم تعدد العلل سواء كانت مترتبة أو معا وأما اذا كانت مترتبة فتستلزم محالا آخر وهو تحصيل الحاصل حيث حصل بالعلة الثانية ما كان حاصلا بالاولى بخلاف ما اذا كانتا معا وفى هذا اشارة الى دفع ماذكر فى بعض الشروح انه لا جهة لتخصيص اجتماع المثلين بصورة المعية وتحصيل الحاصل بصورة الترتيب (قوله الجواب هذا) أى ماذكر من اجتماع المثلين وتحصيل الحاصل انما يلزم فى تعدد العلل العقلية المفيدة للوجود دون الشرعية المفيدة للعلم بالشئ وقد سقط هذا الجواب عن كثير من نسخ الشرح ويمكن الجواب أيضا بمثل ما سبق من أن كلا من العلل عند الاجتماع يكون جزأ والعلة هى المجموع وبانه على تقدير الاستقلال قد يتخلف عنه المعلول لمانع وهو الحصول بعلة أخرى (قوله أهى الطعم) الضمير عائد الى العلة

المفهومة من العلل لا الى العلل لما لا يخفى (قوله لان من ضرورة الترجيح صحة الاستقلال) ظاهره بيان الملازمة وليس كذلك بل تركه لظهوره وهو أنه اذا جاز التعدد كان الترجيح عبثا بل كان باطلا لكن لما كان يرد عليه ان هذا انما يتم لو كان كل صالح للعلية بالاستقلال ذكر ان صحة الاستقلال من لوازم الترجيح اذ لا معنى للترجيح بين ما يصلح وما لا يصلح ولهذا فرع المحقق بيان الملازمة على ثبوت هذه المقدمة فقال فكان يجب الخ (قوله لوجب جعل كل واحد منها جزأ) اشارة الى قوله والا لوجب جعلها اجزاء كلام مسوق على طريق التوزيع حيث جعل العلل أجزاء بمعنى أن كلا منها جزء فيندفع ما قال العلامة ان قوله من جمع ضمير جعلها تعسفا ثم عبارة المنتهى وهو والا لزم جعل كل واحد منها جزأ أوضح (قوله اذا الحكم بالعلية دون الجزئية تحكم) هذا تقرير واضح لكن لا يخفى

وجدت غير منفردة وبذلك يندفع لزوم عدم استقلالها وهو ظاهر وكذا لزوم التناقض عند الاجتماع فان انتفاء الاستقلال عند الاجتماع لا ينافى الاستقلال على تقدير الانفراد وثبوت الاستقلال على تقدير الانفراد امر ثابت عند الاجتماع وتسميه بالاستقلال مجازا قالوا ثانيا لو جاز تعدد العلل لزم اجتماع المثلين وانه محال أما الملازمة فلجواز اجتماعهما فى محل وكل واحد منهما يوجب مثل ما يوجبه الآخر فوجباهما مثلان وقد اجتمعا فى المحل وأما استحالة اللازم فلان اجتماع المثلين فى محل يوجب اجتماع النقيضين لان المحل يستغنى فى ثبوت حكمهما له بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا عنهما غير مستغن عنهما مثلا لو فرضنا علمين بمعلوم واحد فى محل اثبت له حكم العلم وهو العالمية وأنه حكم واحد لا تعدد فيه فيكون فى العالمية محتاجا الى كل واحد من العلمين مستغنيا عنه بالآخر فهذا لازمه مطلقا واذا فرضنا الترتيب وهو حصول أحدهما بعد الآخر لزم تحصيل الحاصل وهو حصول العالمية بالثانى من العلمين بعد حصوله بالاول منهما قوله وفى الترتيب تحصيل الحاصل أى ويستلزم فى الترتيب تحصيل الحاصل أيضا كما يستلزم اجتماع النقيضين مطلقا سواء فيه الترتيب والمعية الجواب هذا انما يلزم اذا كانت العلة المستقلة عقلية وهى ما تفيد وجود امر واما اذا كانت شرعية وهى ما تفيد العلم بوجود امر فلا لانها بمعنى الدليل ويجوز اجتماع الادلة على مدلول واحد قالوا ثالثا تعلق الائمة فى علل الربا أهى الطعم او الكيل أو القوت بالترجيح ولو جاز التعدد لما تعلقوا بالترجيح لان من ضرورة الترجيح صحة استقلال كل واحد بالعلية فكان يجب لو جاز التعدد ان يقولوا بالتعدد ولا يتعلقوا بالترجيح لتعيين واحدة ونفى ما سواها الجواب منع كونهم تعلقوا بالترجيح بل تعرضوا التعيين ما يصلح علة مستقلة ونفى ذلك عما سواه بابطاله ولو سلم فللاجماع ههنا على ان العلة واحد من هذه الثلاثة ولولا الاجماع لوجب جعل كل واحد منها جزأ وعدم المصير الى الترجيح لان المفروض انهم يرون صلاحية كل للعلية ولا دليل على الغاء واحد منها فوجب اعتبارها وذلك بالقول بالجزئية سيما عند عدم ظهور وجه الترجيح قال ((القاضى لا بعد فى المنصوصة واما المستنبطة فتستلزم الجزئية لدفع التحكم فان عينت بالنص رجعت منصوصة واجيب بانه يثبت به الحكم فى محال افرادها فتستنبط)) اقول القاضى وهو المجوز فى المنصوصة دون المستنبطة له مقامان احدهما الجواز فى المنصوصة فقال لا بعد فى تعددها اذ لا مانع ان يعين الله تعالى لحكم امارتين ثانيهما عدم الجواز فى المستنبطة فقال اذا اجتمعت أوصاف كل صالح للعلية حكمنا بكون كل واحد جزأ من العلة اذ الحكم بالعلية دون الجزئية تحكم لقيام الاحتمالين فى نظر العقل ولا نص يعين احدهما والا رجعت

امكان معارضته بالمثـل فان الحكم بالجزئية دون العلية تحكم وتقرير الشارحين انه تحكم بالجزئية لان الحكم بعلية البعض دون البعض تحكم والمنع عليه ظاهر لجواز الحكم بعلية كل واحد من غير تحكم وترجيح فان دفع بامتناع اجتماع العلل على ما في بعض الشروح فصادرة أو بلزوم التناقض أعنى الاستغناء وعدمه على ما ذكره بعض الشارحين فباقي المقدمات مستدرك لما سبق من أنه دليل على حدة (قوله فيحكم بذلك) أى بكون كل منها علة مستقلة عند الاجتماع وهذا يخالف ما سبق أن كلا منها عند الاجتماع جزء وتسميته بالاستقلال مجاز بمعنى أنها بحيث لو انفردت كانت مستقلة الا أن مثله لا يعد في مقام الجواب والاوفق ما في الشروح انه يستنبط أنها عند الانفراد علل مستقلة وعند الاجتماع أجزاء الا أنه لا يلائم تقرير الدليل اذ ربما يشعر بتسليم مقتضاه فلذا لم يحمل عليه قوله فيحكم بذلك عند الاجتماع (قوله باعثة) مفعول التعيين يعنى أن معنى قطعية المنصوصة ان الشارع عين ما كانت هى الباعثة له على الحكم فلا يقع فيه الا فيما عينه التعارض لامتناع تعارض القطعيات ولا الاحتمال والا لما كانت قطعية وهذا بخلاف المستنبطة فانها وهمية أى ليست بقطعية فيمكن أن يكون الباعث هذا كما يمكن أن يكون ذاك على سواء وقد يترجح كل بما يثبته من مسالك العلة فيحصل الظن بعلية كل منهما وفى هذا دفع لما قيل ان تساوى امكانهما (٢٢٦) لا يفيد صحة التعليل بهما بل ربما ينافى التعليل بواحدة منهما لعدم المرجح والجواب أن المنصوصية ههنا فى مقابلة الاستنباط لا الظهور حتى يستلزم القطعية ولو سلم فتعدد البواعث جائز فلا يكون فى اجتماعهما تعارض حتى يلزم تعارض القطعيات (قوله ولو لم يكن ممتنعا شرعا) ظاهره مخالف لما سبق من انه قائل بالجواز دون الوقوع وأيضا ليس هذا دالا على عدم الوقوع بل جعل عدم الوقوع مقدمة لهذا الدليل وأثبتها بانه لم يعلم الوقوع وظاهر مقصود المقام بايراد كلام الامام قال فى البرهان نحن نقول تعليل الحكم الواحد بعلتين ليس ممتنعا عقلا نظرا الى المصالح الكلية ولكنه ممتنع شرعا وامكانه من طريق العقل فى غاية الظهور فلو كان ثابتا شرعا ينقل لما كان يمتنع وقوعه على حكم الندور والنادر لا بد أن يقع على مر الدهور فاذا لم يتفق وقوع هذا فى مسئلة ولم يتشوق الى طلبه طالب لاح كفلق الصبح ان ذلك ممتنع شرعا ليس ممتنعا عقلا (قوله عدم الوقوع) مفعول دعواه وفيما تقدم متعلق بادعى وان الاحكام متعددة مفعول ادعى وللانفكاك علة تعددها بمعنى انه قد يوجد القتل للقصاص بدون القتل للارتداد وبالعكس وكذا يوجد حدث اللمس بدون حدث المس وبالعكس ثم ان الزم بانه لو جاز الانفكاك فى الوجود لجاز فى العدم فيجب جواز أن يرتفع أحدهما ويبقى الآخر فربما يلتزمه على ما هو رأى البعض وانما قال فى الحدث لانه محل الالزام اذ لا نزاع فى ارتفاع أحدهما دون الآخر فى القتل (قوله والجواب منع انه لم يقع) قولكم لو وقع لعلم لكن لم يعلم قلنا ممنوع وقولكم لو علم لنقل اذ لا طريق لهذا العلم سواه لكن لم ينقل قلنا ممنوع فان فى الصورة المذكورة من القتل والحدث العلل متعددة فمنع عدم النقل ناظر الى كلام الامام حيث قال ولو وقع لعلم ولكن لم ينقل من زمن النبى عليه السلام الى زماننا من الصحابة والتابعين والسلف الصالحين انهم أسندوا حكما واحدا الى علتين فان زعم الامام ان الحكم أيضا متعدد احتاج الى اثباته ولا يتيسر فان اكتفى بأنه يجوز أن يكون الحكم متعددا كما ذهب اليه البعض لم يكفه لانه فى معرض

منصوصة وهو خلاف المفروض الجواب لا نسلم لزوم التحكم فانه يمكن استنباط الاستقلال بالعقل وهو ان يكون كما اجتمعت فى محل ينفرد كل فى محل فيثبت فيه الحكم فيستنبط ان العلة كل واحد لا الكل كما وجدنا المس وحده واللمس وحده فى محلين وثبت الحدث معهما فعلمنا ان كل واحد منهما علة مستقلة والا لما ثبت الحكم فى محل افرادهما فيحكم بذلك عند الاجتماع قال ((العاكس المنصوصة قطعية والمستنبطة وهمية فقد يتساوى الامكان وجوابه واضح)) اقول العاكس لمذهب القاضى وهو المانع فى المنصوصة المجوز فى المستنبطة فله أيضا مقامان أحدهما المنع فى المنصوصة واثبته بان المنصوصة قطعية بتعيين الشارع باعثة على الحكم فلا يقع فيه التعارض والاحتمال وثانيهما الجواز فى المستنبطة واثبته بأن المستنبطة وهمية فقد يتساوى الامكان فيهما أو يؤيد كلا مرجح فيغلبان على الظن فيجب اتباعهما والجواب واضح وهو منع كون المنصوصة قطعية وان سلم فلا يمتنع القطع بالاستقلال لجواز تعدد البواعث قال ((الامام وقال انه النهاية القصوى وفلق الصبح لو لم يكن ممتنعا شرعا لوقع عادة ولو نادرا لان امكانه واضح ولو وقع لعلم ثم ادعى تعدد الاحكام فيما تقدم)) اقول الامام وهو القائل بعدم الوقوع قد ذكر فى بيانه وجها وزعم انه الغاية القصوى فى القوة وفلق الصبح فى الوضوح وهو انه لو لم يكن ممتنعا شرعا لوقع ولو على سبيل الندرة واللازم منتف أما الملازمة فلان امكانه واضح وما خفى امكانه وجوازه يمكن أن يتوهم امتناعه فلا يقع لكن ما كان امكانه وجوازه واضحا معلوما لكل أحد مع التكثر والتكرر لموارده مما تقضى العادة بامتناع أن لا يقع أصلا وأما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لعلم عادة ولما لم يعلم علم انه لم يقع ثم ادعى لتصحيح دعواه عدم الوقوع فيما تقدم من اسباب الحدث والقتل أن الاحكام متعددة للانفكاك وربما التزمه فى الحدث فانه قد قيل انه اذا نوى رفع أحد أحداثه لم يرتفع الآخر والجواب منع انه لم يقع ولم

الاستدلال على امتناع التعدد وعلى ان الحكم فى صورة تعدد العلل متعدد (قوله والمختار ان كل واحدة علة مستقلة) يعنى حقيقة لا مجازا كما سبق والا لكان هذا مذهب القائلين بأن كل واحدة جزء والعلة هى المجموع (قوله والاحتمالات لا تخرج عن هذه) لا خفاء فى احتمال آخر وهو ان يكون العلة واحدة بعينها اما على سبيل التحكم أو الترجيح فان قيل فحينئذ لا تعدد والتقدير بخلافه قلنا التقدير التعدد بحسب الظاهر و بمعنى وجود أمور يصلح كل منها للعلية ولا ثبات الحكم فى الجملة والا فلا تعدد أيضا عند كون العلة هى المجموع أو واحدا لا بعينه (قوله أو كانت العلة واحدة) أى مبهمة أو معينة اذ التحكم يرفعهما فيتم الدليل ولهذا صرح بهذا التعميم فى دليل القائل بأن العلة واحدة لا بعينه ويحتمل ان يريد المبهمة لانه لا قائل بالمعينة وأما لو خص لزوم التحكم بالمعينة على ما هو السابق الى الفهم الموافق لما سيجيء فلا يفيد المطلوب (قوله لثبوت استقلال كل) ان أراد الاستقلال فى الجملة أو بمعنى كونها بحيث يثبت الحكم بها وحدها عند الانفراد فغير مفيد وان أراد الاستقلال عند الاجتماع بمعنى ثبوت الحكم بها بالفعل فنفس

المتنازع (قوله لما علمت) قد علمت الاعتراض أيضا لجواز ان يمتنع بخصوصه كونه دليلا باعثا ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم فلذا لم يعده (قوله وقال أيضا) لا خفاء فى احتياج كل من الوجهين الى الآخر والاولى ان يجعلا وجها واحدا وهو انه لو لم يكن كل واحد جزء العلة لكانت العلة كل واحدة منها فيلزم اجتماع المثلين أو واحدة فقط فيلزم التحكم لكن اللفظ لا يساعده (قوله والفرق بينه) أى بين الثبوت بالجميع بالمعنى الذى ذكرنا وبين الثبوت بالمجموع بالمعنى الذى ادعيتم ظاهر لان ما ذكرنا عائد الى الكل الافرادى وما

ذكرتم الى الكل المجموعى وأما الفرق بأنه لو انتفى الآخر فعدمه يضركم ولا يضرنا فليس بمستقيم اذ لا نزاع فى الاستقلال عند الانفراد فان قيل قد ثبت ان الاستقلال مجاز عند الاجتماع وان المثبت هو المجموع وكل واحد جزء العلة فلا مذهب للمانع فليس كل ما يدفع به كلام الخصم يكون مذهبا للمعترض فان قيل العلل الشرعية أدلة سمعية فلا معنى لتمثيلها بها ولو سلم ففيها بل فى الادلة العقلية أيضا الخلاف قلنا أما التغاير فظاهر و رى كيف وان العلل أوصاف ثابتة فى الاصل كالاسكار فى الخمر والادلة نص أو اجماع وأما توارد الادلة واستقلال كل بافادة المطلوب فكلامهم مشعر به بل الخصم فى نفس مطلوبه هذا قد تمسك بدليلين ثم يرد عليه انه اذا حصل العلم بالاول فماذا يحصل بالثانى وتحقيقه فى الكلام (قوله وقد سبق اليهما) أى الى الملازمة و بطلان اللازم الاشارة وكذا الجواب فلهذا اقتصر فى المتن على قوله لو لم يكن كذلك لزم التحكم أو الجزئية والحاصل انه لما امتنع استقلال كل بناء على امتناع اجتماع المثلين فالعلة اما المجموع فيبطل الاستقلال أو واحد بعينه فيلزم التحكم أو واحد لا بعينه وهو المطلوب وأنت خبير بما فيه من مخالفة

يتفق كما فى الصور المذكورة وانى له اثبات التعدد فى الحدث والتجويز لا يكفيه لانه مستدل قال (القائلون بالوقوع اذا اجتمعت فالمختار كل واحدة علة وقيل جزء وقيل العلة واحدة لا بعينها لنا لو لم تكن كل واحدة علة لكانت جزأ أو كانت العلة واحدة والاول باطل لثبوت الاستقلال والثانى للتحكم وأيضا لامتنع اجتماع الادلة القائل بالجزء لو كانت كل مستقلة لاجتمع المثلان وقد تقدم وأيضا لزم التحكم لانه ان ثبت بالجميع فهو المدعى والا لزم التحكم واجيب ثبت بالجميع كالادلة العقلية والسمعية القائل لا بعينها لو لم يكن كذلك لزم التحكم أو الجزئية فيتعين) أقول القائلون بوقوع تعدد العلل المستقلة اتفقوا على انها اذا ترتبت حصل الحكم بالاولى وأما اذا اجتمعت دفعة كمن مس ولمس و بال معا فقد اختلفوا والمختار أن كل واحدة علة مستقلة وقيل كل واحد جزء والعلة المجموع وقيل العلة واحدة لا بعينها والاحتمالات لا تخرج عن هذه لنا لو لم تكن كل واحدة علة مستقلة لكانت كل واحدة جزأ وكانت العلة واحدة وكلاهما باطل اما الملازمة فلانه اذا سلب العلية عن كل واحد مع ثبوتها فاما أن تثبت للمجموع فيكون كل جزأ منها أو لبعضها فيكون هى العلة واما بطلان الامرين فالاول وهو الجزئية لثبوت استقلال كل والثانى وهو كون العلة واحدة فلانه مع تساويها تحكم محض ولنا أيضا انه لو امتنع كون كل علة لامتنع اجتماع الادلة على مدلول لما علمت أن العلل الشرعية ادلة واللازم منتف بالاتفاق القائل بان كل واحدة جزء العلة قال لو كانت علة مستقلة لزم اجتماع المثلين وقد مر تقريره وجوابه وقال أيضا يلزم التحكم لانه اما أن يثبت بالجميع فيكون لكل واحد مدخل فى ثبوته أو لا بل ببعضها دون بعض والاول هو المدعى وقد فرض عدمه فتعين الثانى وهو تحكم محض الجواب أنه يثبت بالجميع بمعنى ثبوته بكل واحد واحد بالاستقلال كما يثبت المدلول بالادلة السمعية والعقلية وكل مستقل باثباته حتى لو انتفى الآخر لم يضر عدمه والفرق بينه و بين ما ادعيتم ظاهر القائل بان العلة أحدها لا بعينها قال لولا ذلك لزم التحكم او الجزئية وكلاهما باطل أما الملازمة فلما تقدم من امتناع اجتماع المثلين فالعلة اما الكل أو واحد بعينه او لا بعينه وأما بطلان اللازم فالتحكم ظاهر والجزئية لما ثبت من الاستقلال وقد سبق اليهما الاشارة فلم يتكرر والجواب منع الملازمة بل يستقل كل واحدة كما ذكرنا

ماسبق حيث أثبت احدهما الآخر وخص الحكم بعلية واحد معين (قوله فلاخلاف في جوازه) بل وقوعه كغروب الشمس لجواز الافطار و وجوب المغرب (قوله كالسرقة) فانها وصف مناسب للقطع تحصيلا للمصلحة الزجر وللتغريم تحصيلا للمصلحة جبر نقص المال فالوصف السرقة والحكم القطع والتغريم والمصلحة الزجر والجبر ولا بعد في اشتمال وصف واحد على مصالح جمة و بهذا يندفع الاشكال المتوهم على تجويز مصلحة أخرى بأنه حينئذ لا تكون العلة واحدة وأما منع عدم البعد فلا يخفى سقوطه بعد البيان بالامثلة (قوله فيما أصابه عرق الكلب) هو الفرع والاصل ما أصابه لعاب الكلب والحكم نجاسة المصاب والجامع اصابة نجس يتولد من حيوان نجس فالمعترض يمنع وجود الوصف في الفرع ويقول لا نسلم ان العرق نجس فيجيب المستدل بأنه مستقذر كاللعاب فيكون نجسا وفيه تعليل النجاسة بالاستقذار الذي ثبوته متأخر عنها والاوضح في المقصود ان يقال في العرق العرق مستقذر كاللعاب فيكون نجسا مثله فانا وان تكلفنا فالاشكال قائم لان فيما ذكرنا قياسين قياس ما أصابه العرق على ما أصابه اللعاب وقياس العرق على اللعاب فاذا جعل العلة المتأخرة من الاستقذار المتأخر عن نجاسة اللعاب فالقياس الاول لغو ومنع ثبوت العلة في فرعه هذه حال المثال الاول وأما المثال الثاني فكلام الآمدي وجميع الشارحين هو ان يعلل ولاية الاب على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون فان الولاية ثابتة قبل عروض الجنون وهذا في غاية الظهور وأما عبارة الشارح وهو ان يعلل سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض للولي فغاية ما أدى اليه نظر الناظرين في هذا الكتاب انه التعليل من وضع الظاهر موضع المضمر والمعنى سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض له والفرع في الاول اثبات الولاية على البالغ المجنون وفي الثاني سلبها عنه والاقرب ان يجعل سلب الولاية عن الولي الذي عرض له الجنون كالاب مثلا فرعا عن الصغير المجنون أصلا والجنون علة مع ان الحكم في الاصل ثابت قبله لعلة الصغر والمعنى كان يعلل سلب الولاية عن الصغير المجنون بالجنون الذي هو عارض في الولي البالغ المقيس على الصغير المجنون (قوله يلزم تعريف المعرف) يمكن ان يقال انها بمنزلة الدليل الثاني بعد الاول وأما ما يقال انها تكون لتعريف حكم الفرع فليس بشئ لان التقدير انها علة لحكم الاصل بمعنى الامارة عليه (قوله ولهم عن ذلك اعتذار)

من الادلة قال ((والمختار جواز تعليل حكمين بعلة بمعنى الباعث وأما الامارة فاتفاق لنا لا بعد في مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين قالوا يلزم تحصيل الحاصل لان أحدهما حصلها او اجيب بانه اما ان تحصل أخرى أولا تحصل الا بهما)) اقول ما تقدم تعليل الحكم بعلتين وهذا عكسه وهو تعليل الحكمين بعلة واحدة أما بمعنى الامارة فلا خلاف في جوازه واما بمعنى الباعث فقد اختلف فيه والمختار جوازه لنا لا بعد في مناسبة وصف واحد لحكمين كالسرقة للقطع زجرا لغيره وله من العود لمثله وللتغريم جبرا لصاحب المال وكالزنا المثبت للجلد والتغريب ليحصل بهما الزجر التام قالوا محال اذ يلزم منه المحال وهو تحصيل الحاصل لان معنى مناسبته للحكم أن مصلحته حاصلة عند الحكم والحكم الواحد يحصل المصلحة المقصودة منه فاذا حصل الحكم الثاني حصلها مرة أخرى و نه تحصيل الحاصل والجواب منع لزوم تحصيل الحاصل لجواز أن يحصل الحكم الآخر مصلحة أخرى كما في مثال السارق وأن المصلحة المقصودة لا تحصل الا بهما كما في مثال الزاني قال ((ومنها أن لا تتأخر عن حكم الاصل لنا لو تأخرت لثبت الحكم بغير باعث وان قدرت أمارة فتعريف المعرف)) اقول ومن شروط علة حكم الاصل أن لا يكون ثبوتها متأخرا عن ثبوت حكم الاصل كما يقال فيما اصابه عرق الكلب أصابه عرق حيوان نجس فيكون نجسا كلعابه فيمنع كون عرق الكلب نجسا فيقال لانه مستقذر فان استقذره انما يحصل بعد الحكم بنجاسته وكان يعلل سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض للولي لنا لو تأخرت العلة بمعنى الباعث عن الحكم لثبت الحكم بغير باعث وأنه محال اللهم الا أن لا يعني بالعلة الباعث بل الامارة وهو غير المبحث ومع ذلك يلزم تعريف المعرف فان المفروض معرفة الحكم قبل ثبوت علته قال ((ومنها أن لا يعود على الاصل بالابطال)) اقول ومن شروط علة حكم الاصل أن لا يعود على الاصل بالابطال أي لا يلزم منه بطلان حكم المعلل بها فان كل علة استنبطت من حكم ولزم منه بطلان ذلك الحكم فهو باطل لان الحكم أصل فان التعليل فرع الثبوت وبطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع فصحته مستلزمة لبطلانه فلو صح لصح وبطل فيجتمع النقيضان مثاله قال عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ومن حكمه حرمة ذلك في القليل من الطعام لعمومه وعلل الحنفية بالكيل ليخرج القليل الذي لا يكال فقد ابطل حكمه ولهم عن ذلك اعتذار وليس الغرض المثال بل التفهيم مثال آخر قال في اربعين شاة شاة فعللوا بدفع حاجة الفقراء فجوزوا قيمتها فقد افضى هذا التعليل الى عدم وجوب الشاة بل ثبوت التخيير بينها وبين قيمتها قال ((وان لا تكون المستنبطة بمعارض في الاصل وقيل ولا في الفرع وقيل مع ترجيح المعارض)) اقول ومن شروط علة حكم الاصل اذا كانت مستنبطة أن لا تكون بمعارض في الاصل بان يبدى علة أخرى من غير ترجيح والاجاز

وهوانالانسلم ان الطعام يعم القليل والكثير بل يخص الكثير بقرينة قوله الاسواء بسواء فان التسوية المعتبرة شرعافي المطعوماث هي التسوية في الكيل وهي لاتتصور الافي الكثير فكانه قال لاتبيعوا الطعام الذي من شأنه التفاوت والتساوي الابصفة التساوي كما يقال لاتقتل حيوانا الابالسكين لايتناول النهي قتل الحيوان الذي ليس من شأنه القتل بالسكين وتحقيقه ان المستثنى منه في الاستثناء المفرغ يجب ان يقدر من جنس المستثنى فيقدر في ماضربت الازيدا أحدا وفي ماكسوت الاجبة لباسا وفي مامررت الاماشيا في حال من أحوال السير فالمعنى لاتبيعوا الطعام على حال من أحوال المقابلة والموازنة الاحال التساوي ونحن نعتقده أعم العموم أي على حال ما وكذا لهم اعتذار عما يلزم في التعليل بدفع حاجة الفقراء وقد لخصناه في شرح التنقيح (قوله فانه لايبطل شهادتها) بل يتوقف مقتضاها كالشهادة اذا عورضت بشهادة فان احداهما لاتبطل الاخرى حتى اذا ترجحت احداهما لم يحتج الى اعادة الدعوى والشهادة ومن ادعى أن المساوي أيضا يبطل فعليه الدليل فان قيل لما كان المختار عنده جواز تعدد العلل المستقلة كان ينبغي ان لايشترط عدم معارض في الاصل قلنا أراد انه يشترط ذلك لتكون العلة علة بلاخلاف واحتمال وانما قيد الحكم بالمستنبطة لان في المنصوصة لاتنقل العلية الى المجموع أو الى الاخرى وفاقا فان قيل اطلاق المعارض على مافي الفرع مناسب (٢٢٩) من جهة انه يثبت حكما مخالفا لكن لاجهة لاطلاقه على مافي الاصل كاسباب الحدث مثلا قلنا كلام الآمدي والمنتهى صريح في أن المراد بالمعارض في الاصل وجود علة أخرى لاتحقق لها في الفرع فهذا أخص من تعدد العلل ولاخفاء في انه اذا كانت العلة هي المجموع أو الاخرى لم يثبت في الفرع الحكم الذي كان يثبته الاولى فسماه معارضا بخلاف صورة تعدد العلل فان هذا ليس بلازم (قوله ان لاتخالف) يعني يشترط في العلة أن لايكون ماتثبته في الفرع حكما يخالف النص أو الاجماع كان يعلل حكم بالسم ولة فيقاس عليه ان الملك لاتجوز له الكفارة بالاعتاق بل يتعين عليه الصوم فان هذا حكم يخالف الكتاب والسنة والاجماع (قوله وان يكون دليلها) أي دليل العلة شرعيا والالما كان القياس شرعيا حيث لم يثبت علته الشرع وهذا الشرط مما أهمله الشارح (قوله لانها) أي المستنبطة انما تعلم من الحكم الذي أثبت في الاصل فلو أثبت بها حكم في الاصل كان دورا بخلاف المنصوصة فانها تعلم بالنص (قوله فيلزم التناقض) يعني ان تعليل حرمة بيع الطعام بالطعام متفاضلا بكونه ربويا فيما يوزن كما في الذهب والفضة توجب اشتراط التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام احترازا عن شبهة الفضل كما في النقدين لما في النقد من المزية على النسيئة واشتراط التقابض زيادة على النص وهو نسخ فلا يجوز بالقياس والاجتهاد بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانها بالنص وبعضهم لم يجعل مجرد الزيادة نسخا بل اذا كانت منافية لحكم الاصل فمنعها وجوز غير المنافية له (قوله لابعمومه ولابخصوصه) الغرض من هذا التفصيل انه ربما يتوهم جوازه فيما اذا كان التناول بعمومه بناء على احتمال تخصيصه منه (قوله فيمنع) أي المعترض علية الطعام فيقول القائس انه علية رتب الحكم عليه وهو دليل العلية فمثل هذا التعليل لايجوز لاجل تعدية الحكم الى الفرع اذ النص يتناوله بعمومه بخلاف الحديث الثاني فان فيه تصريحا بالقيء والرعاف ووجه دلالته على علية الخارج النجس انه رتب الحكم على الامور المذكورة ولامشترك بينها سوى الخارج النجس

التعليل بمجموعهما أو بالاخرى وقد مر الخلاف فيه في تعليل الحكم الواحد بعلتين وقيل ولابمعارض في الفرع بان يثبت فيه علة أخرى توجب خلاف الحكم بالقياس على أصل آخر فان المعارض يبطل اعتبارها وهو غير مستقيم فانه لايبطل شهادتها وقيل أن لاتكون بمعارض في الفرع مع ترجيح المعارض ولابأس بالمساوي لانه لايبطل وانما يحوج الى الترجيح وهو دليل الصحة بخلاف الراجح فانه يبطل قال ((وأن لاتخالف نصا او اجماعا وأن لاتتضمن المستنبطة زيادة على النص وقيل ان نافت مقتضاه وأن يكون دليلها شرعيا)) اقول ومن شروط علة حكم الاصل أن لاتخالف نصا أو اجماعا كما يقال الملك لايعتق في الكفارة لسهولته عليه بل يصوم وهو أصلح مثالا لهما ويشترط في المستنبطة خاصة أن لاتتضمن زيادة على النص أي حكما في الاصل غير ما أثبته النص لانها انما تعلم مما ثبت فيه مثاله لاتبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء فتعلل الحرمة بانه ربا فيما يوزن كالنقدين فيلزم التقابض مع أن النص لم يتعرض له وقيل ان كانت الزيادة منافية لحكم الاصل لانه نسخ له فهو مما يكر على أصله بالابطال والاجازة قال ((وأن لايكون دليلها متناولا لحكم الفرع بعمومه أو بخصوصه مثل لاتبيعوا الطعام بالطعام أو من قاء أو رعف لنا التطويل بلا فائدة ورجوع القياس الى ... قالوا مناقشة جدلية)) اقول ومن شروط العلة أن لايكون الدليل الدال عليها متناولا لحكم الفرع لابعمومه ولابخصوصه أما العموم فمثل أن يقيس الذرة على البر في الربوية ويعلل بالطعم فيمنع فيقول لقوله عليه السلام لاتبيعوا الطعام بالطعام وترتيب الحكم على الوصف يفيد عليته له وهذا النص يتناول الذرة بعمومه وأما الخصوص فمثل أن يقيس الخارج بالقيء أو الرعاف في نقضه الوضوء على الخارج من السبيلين ويعلل بانه خارج نجس فيمنع فيقول لقوله صلى الله عليه وسلم من

(قوله وقالوا) مناقشة اعتراض على الدليل المذكور لا استدلال على نقيض المدعى والمصنف كأنه معترف بوروده وماذكره الشارح ليس جوابا عنه لان حاصل ماذكر ان الدليل الاخير أعنى الرجوع عن القياس سالم عن الاعتراض وهو كاف فى اثبات المطلوب (قوله واعلم) اعتراض على الدليل المذكور بأنه لا يتم فيما اذا كان دليل العلية بعمومه متناولا لحكم الفرع لظهور الفائدة بوجهين حاصلهما راجع الى اثبات الحكم على من ينازع فى تناول النص (قوله فظاهر) للقطع بالامتناع فى جعل التنازع أحد الحكمين أمارة للآخر بأن يقول اذا حرمت كذا فقد حرمت كذا (قوله وان تأخر) أى الحكم الذى هو العلة لم يجز لما مر من امتناع كون ثبوت العلة متأخرا عن ثبوت حكم الاصل (قوله وهذا انما يصح) اعتراض على ماذكر لبيان امتناع كون الحكم الشرعى علة لحكم شرعى بمعنى الباعث عليه لدفع مفسدة يشتمل هو عليها يعنى يجوز ان يشتمل الحكم الشرعى على مصلحة راجحة ومفسدة مرجوحة مطلوبة الدفع فيدفع بحكم آخر شرعى وذلك كحد الزنا فانه حكم شرعى مشتمل على مصلحة راجحة من حفظ النسب وهو حد ثقيل لكونه دائرا بين الرجم كما فى المحصن وبين جلد وتغريب كما فى غيره وفى كثرة وقوعه مفسدة ما من اتلاف النفوس وايلامها فشرع المبالغة والاحتياط فى طريق ثبوته أعنى الشهادة دفعا للمفسدة القليلة وهذا معنى كون ذلك علة له باعثا عليه ووجوب الحد المفضى الى كثرة الاتلاف والايلام حكم شرعى معلل اما بوجوب الاربع فى الشهود دفعا للمفسدة كثيرة تبقى مصلحة حفظ النسب خالصة (قوله أن تكون ذات وصف) قد اشتهر فى ترجمة المسئلة أن العلة تكون ذات وصف أو ذات أوصاف والمقصود أنها وصف أو أوصاف فلفظ ذات كالمقحمة وكان ينبغى أن يدرج هذا فى قوله ولا يشترط القطع بالاصل الخ الا أنه لكثرة مباحثه أفرد بالذكر على حدة

قاء أو رعف أو امذى فليتوضأ وضوءه للصلاة وهذا النص بخصوصه يتناول القيء والرعاف لنا أنه يمكن اثبات الفرع بالنص كما يمكن اثبات الاصل به والعدول عنه الى اثبات الاصل ثم العلة ثم بيان وجودها فى الفرع ثم بيان ثبوت الحكم بها تطويل بلا فائدة وأيضا فانه رجوع من القياس الى النص وقالوا انها مناقشة جدلية اذ الغرض الظن بأى طريق حصل فلا معنى لتعيين الطريق والجواب أنه رجوع عن القياس واعلم أنه ربما يكون النص مخصصا والمستدل أو المعترض لا يراه حجة الا فى أقل الجمع فلو اراد ادراج الفرع فيه يعتبر فيثبت به العلية فى الجملة ثم يعمم به الحكم فى جميع موارد وجود العلة وأيضا فقد يكون دلالته على العلية أظهر من دلالته على العموم كما يقول حرمت الربا فى الطعام للطعم فان العلية فى غاية الوضوح والعموم فى المفرد المعرف محل خلاف ظاهر قال «والمختار جواز كونها حكما شرعيا ان كان باعثا على حكم الاصل لتحصيل مصلحة لا لدفع مفسدة كالنجاسة فى علة بطلان البيع» أقول هل يجوز تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى اما بمعنى الامارة المجردة فظاهر واما بمعنى الباعث فقيل يجوز للدوران وستعلم انه لا يفيد ظن العلية وقيل لا يجوز لانه ان تقدم العلة لزم النقض وان تأخر لم يجز لما مر وان قارن فلا اولوية لاحدهما بالعلية فيلزم التحكم الجواب منع التحكم للمناسبة وغيرها من المسالك والمختار انه ان كان باعثا على حكم الاصل لتحصيل مصلحة يقتضيها حكم الاصل جاز كما يقال فى بطلان بيع الخمر علته النجاسة لمناسبتها المنع من الملابسة تكميلا لمقصود البطلان وهو عدم الانتفاع والنجاسة حكم شرعى وأما ان كان لدفع مفسدة يقتضيها حكم الاصل فلا يجوز لان الحكم الشرعى لا يكون منشأ مفسدة مطلوبة الدفع والا لم يشرع ابتداء وهذا انما يصح لو لم يشتمل على مصلحة راجحة وعلى مفسدة تدفع بحكم آخر لتبقى المصلحة خالصة مثاله شرع حد الزنا لحفظ النسب بين رجم وجلد مع تغريب وكان حدا ثقيلا ولو لم يبالغ فى الشهادة عليه لادى الى كثرة وقوع الحد وفيه من المفسدة مالا يخفى فشرع المبالغة فيه دفعا لتلك المفسدة قال «والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه كالقتل العمد العدوان لنا ان الوجه الذى ثبت به الواحد ثبت به المتعدد من نص أو مناسبة أو شبه أو سبر واستنباط قالوا لو صح تركبها لكانت العلية صفة زائدة لانا نعقل المجموع ونجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم وتقرير الثانية انها ان قامت بكل جزء فكل جزء علة وان قامت بجزء فهو العلة وأجيب بجريانه فى المتعدد بانه خبر او استخبار والتحقيق ان معنى العلة ماقضى الشارع بالحكم عنده للحكمة لا انها صفة زائدة ولو سلم فليست وجودية لاستحالة قيام المعنى بالمعنى قالوا يلزم أن يكون عدم كل جزء علة لعدم صفة العلية لانتفائها بعدمه ويلزم نقضها بعدم ثان بعد أول لاستحالة تجدد عدم العدم وأجيب بان عدم الجزء عدم شرط العلية ولو سلم فهو كالبول بعد اللمس وعكسه ووجهه انها علامات فلا بعد فى اجتماعها اضربه ومرتبه فيجب ذلك» أقول قد شرط قوم فى العلة أن تكون ذات وصف واحد كالاسكار فى حرمة الخمر والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه كالقتل العمد العدوان فى القصاص لنا انه لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من أوصاف متعددة مما يظن عليته بالدليل

(قوله امابدلالة واماباستنباط) هذا هو الصحيح المطابق لكلام الآمدى وكأنه تنبيه على فساد عبارة المتن حيث جعل الاستنباط أحد المسالك ولا جهة له الا أن يحمل على تنقيح المناط ولفظ المنتهى يأباه حيث صرح بتنقيح المناط أيضا ثم انه جعل المناسبة ههنا مقابلا للنص وفيما سبأتى داخلا تحته (قوله بل تقوم بالجميع) لما كانت الشبهة المذكورة مغلطة طردها الامام الرازى فى نفى التركيب فى كثير من الامور ومنشؤها عدم استيفاء الاقسام حيث ترك المجموع من حيث هو مجموع كان المنع ظاهرا وهو أنا لا نسلم قيام العلية بكل جزء أو بجزء واحد بل بمجموع الاجزاء من حيث هو المجموع وقد أشار الآمدى الى دفعه بانه حينئذ يقوم بكل جزء شئ من العلية فيتعدد ولا خفاء فى ضعفه وذكر فى بعض الشروح أنه لا بد للمجموع من وحدة بها يكون المجموع مجموعا وينقل الكلام الى تلك الوحدة ويلزم التسلسل وهو الذى عول عليه المحقق وذكر أنه ان لم يكن للمجموع جهة وحدة فقيامها ماذكرنا ظاهر لعدم أمر آخر سوى الاوصاف المتعددة فالعلة القائمة بها اما قائمة بكل وصف أو ببعض الاوصاف وان كانت جهة وحدة فقيامها اما بكل واحد او بواحد او بالمجموع فتتحقق جهة وحدة أخرى ويتسلسل فان دفع بان جهات الوحدة اعتبارات عقلية ليس فيها

اما بدلالة صريحة بنص أو مناسبة واما باستنباط من شبه أو سبر كما ظن فى الواحد وما يثبت به علية الواحد يثبت به علية المتعدد من غير فرق والفرق تحكم قالوا أولا لو صح تركب العلة لكانت العلية صفة زائدة واللازم باطل اما الملازمة فلانا نعقل المجموع ونجهل كونها علة للذهول وللحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم قطعا وأما انتفاء اللازم فلان صفة الكل ان لم تقم بشئ من أجزائه فليست صفة وان قامت فاما بكل جزء فكل جزء علة والمفروض خلافه واما بجزء واحد فهو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء فان قيل بل تقوم بالجميع من حيث هو جميع قلنا ان لم يكن له جهة وحدة فظاهر وان كانت فالكلام فيها وتسلسل الجواب أنه منقوض بكون الكلام المخصوص خبرا أو استخبارا لجريانه فيه مع تعدد حروفه قطعا والجواب على التحقيق أنه لا معنى لكون الوصف علة الا ان الشارع قد قضى بثبوت الحكم عندها رعاية لحكمة ما وليس ذلك صفة له بل للشارع متعلقة به فلا يلزم ماذكرتموه ولو سلم فانما يلزم ذلك لو لم تكن العلية اعتبارية اضافية بل وجودية وليست وجودية والا لكانت معنى والوصف المعلل به معنى أيضا فيلزم قيام المعنى بالمعنى وأنه محال والحاصل أنه لو لم يصح بالمتعدد للزوم ذلك المحال لم يصح فى الواحد لمحال آخر ملازم له قالوا ثانيا لو كانت العلة أوصافا متعددة لكان عدم كل جزء علة لانتفاء صفة العلية واللازم باطل أما الملازمة فلان تحققها موقوف على تحقق جميع الاوصاف فيلزم انتفاؤها لانتفاء كل وصف وهو معنى العلية وأما بطلان اللازم فلانه اذا حصل عدمها بعدم وصف ثم عدم وصف ثان لزم تخلف معلوله وهو انتفاء العلية عنه وذلك لان تجدد عدم على ما قد عدم مرة لا يتصور فان اعدام المعدوم كايجاد الموجود تحصيل الحاصل والجواب لا يلزم من انتفائها بعدم الوصف أن يكون عدم الوصف علة للانتفاء مقتضية له بالاستقلال بل يجوز أن يكون وجوده شرطا للوجود فان الشئ كما يعدم لعلة العدم فقد يعدم لعدم شرط الوجود ولو سلم فهو كالبول بعد اللمس واللمس بعد البول وكما لا يلزم ثم تخلف فكذا هنا والوجه فى تقريره أن الانتفاآت ليست عللا عقلية ليلزم ماذكرتم انما هى

تسلسل ولا اقتضاء محال موجودة أجيب بان العلية أيضا كذلك فصار حاصل التقرير أنها اما أن لا تقوم بشئ من الاجزاء أو تقوم بكل جزء أو بجزء دون جزء أو بالمجموع من حيث هو المجموع أو تقوم بكل جزء جزء منها والكل باطل والجواب النقض بكل صفة لمركب والحل على الاطلاق بانها تقوم بالمجموع الذى صار واحدا باعتبار صورة أو هيئة ربما تكون اعتبارية لا نية أو حقيقية تقوم بجزء فقط أو بكل جزء جزء منها وتمام تحقيق ذلك فى علم آخر وفيما نحن فيه بان كون الوصف علة ليس صفة له بل للتنازع بمعنى أنه حكم بثبوت الحكم عنده فله تعلق ما بذلك الوصف فلا يلزم ماذكرتم من المحالات الناشئة عن كون العلية صفة للاوصاف المتعددة ولا خفاء فى ضعف هذا فلذا قال ولو سلم أى كونها صفة للاوصاف فانما يلزم المحال المذكور ولو كانت من الصفات الحقيقية التى تقتضى محلا موجودا تقوم به وليست كذلك والا فيما اتفقتم على عليته أعنى الوصف الواحد قيام العرض بالعرض وهو محال فحصل من هذا المنع أو السند معارضة تقريرها لو لم يصلح التعليل بالمتعدد للزم المحال الذى هو كون العلية صفة زائدة وجودية لم يصح التعليل بالوصف الواحد لمحال لازم للمحال الاول وهو قيام العرض بالعرض والتالى باطل اتفاقا فبطل عدم صحة التعليل بالمتعدد (قوله فلان تحققها) الضمير لصفة العلية وكذا ضمير انتفاؤها وعدمها (قوله بل يجوز ان يكون وجوده شرطا للوجود) فان قيل الكلام فى تركب العلة من الاوصاف فكيف يكون وجود الجزء شرطا للوجود قلنا هو شرط لصفة العلية وجزء للعلة فلا محذور (قوله ان الانتفاآت) جعل الشارحون ضميرأنها للعلل الشرعية على ما يعم انتفاء أجزاء العلة مثل اللمس والبول يعنى أنها أمارات لا بعد فى اجتماعها دفعة أو مترتبة فضلا عن الاستحالة فيجب أى حتى يجب ماذكرتم من التخلف المحال ولما لم يكن مرضيا فى نظر المحقق جعل الضمير

للانتفا آت يعني ان انتفا آت الاوصاف أمارات وضعية لا يبعد اجتماعها دفعة أو مترتبة واذا كان أحدها امارة في انتفاء الحكم لزم في تحقق الحكم ارتفاع جميع الانتفا آت وهو مقايس تحقق جميع الاوصاف فيجب تركب الامارة في طرف ثبوت الحكم من أوصاف متعددة فيظهر الجواب عما ذكرتم وثبوت ما ادعينا وظهر لك بالتأمل أن تحقق الانتفا آت وكونها أمارات انما هو على تقدير تركب العلة من الاوصاف فحمل قوله فيجب ذلك على ماذكره المحقق يكون دورا ثم ان الاليق بتقرير السؤال أن يجعل الانتفا آت أمارات انتفاء العلية والمقابل عبارة عن ثبوت العلية وكذا الطرف الآخر لكن الظهور أن المركب من الاوصاف امارة

امارات وضعية ولا بعد في اجتماع عدة من الامارات مرتبة تارة وضربة أخرى ولا بد في تحقق المقابل من رفع جميع الانتفا آت وهو يحقق جميع الاصاف فيجب تركب الامارة في الطرف الآخر من أوصاف متعددة قال (ولا يشترط القطع بالاصل ولا انتفاء مخالفة مذهب صحابي ولا القطع بها في الفرع على المختار في الثلاثة ولا نفي المعارض في الاصل والفرع) اقول هذه عدة امور قد شرطت في العلة والحق أنها لا تشترط فمنها كون حكم الاصل قطعيا والمختار الاكتفاء بالظن لانه غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل ومنها انتفاء مخالفتها لمذهب صحابي والحق جوازها لجواز أن يكون مذهب الصحابي لعلة مستنبطة من أصل آخر ومنها القطع بوجود العلة في الفرع والمختار أنه يكفي الظن لما مر ولعل من شرط القطع في حكم الاصل ووجود العلة في الفرع نظر الى أن الظن يضعف بكثرة المقدمات فربما يضمحل ومن شرط عدم مخالفة الصحابي فلان الظاهر أخذه من النص والاحتمال لا يدفع الظهور وهو محل الاجتهاد قال (واذا كانت وجود مانع أو انتفاء شرط لم يلزم وجود المقتضى لنا أنه اذا انتفى الحكم مع المقتضى كان مع عدمه اجدر قالوا ان لم يكن فانتفاء الحكم لانتفائه قلنا ادلة متعددة) أقول اذا علل حكم عدمي بوجود مانع أو انتفاء شرط كما يقال عدم شرط صحة البيع وهو الرؤية أو وجد المانع وهو الجهل بالمبيع فلا يصح فهل يجب وجود المقتضى مثل بيع من أهله في محله أو لا يجب المختار أنه لا يجب لنا أنه اذا تحقق مع المقتضى انتفى الحكم فاذا تحقق بدون المقتضى كان اجدر بان ينتفى معه الحكم قالوا اذا لم يكن مقتضى فانتفاء الحكم انما هو لعدم المقتضى لا لوجود المانع او عدم الشرط الذي يدعيه المستدل فكان مبطلا الجواب لا يلزم من اسناده الى عدم المقتضى أن لا يسند الى وجود المانع او عدم الشرط اذ غايته انها ادلة متعددة وذلك جائز قال (مسئلة الشافعية حكم الاصل ثابت بالعلة والمعنى انها الباعثة على حكم الاصل والحنفية بالنص والمعنى أن النص عرف الحكم فلا خلاف في المعنى) اقول اختلف الشافعية والحنفية في حكم أصل القياس المنصوص عليه أنه ثابت بالنص أو بالعلة فقالت الشافعية بالعلة والحنفية بالنص وهو لفظي وبالحقيقة لا خلاف بينهما لان الشافعية تعني بما قالته أن العلة هي الباعثة والحنفية لا ينكرونه والحنفية تعني بما قالته أن النص هو المعرف للحكم والشافعية لا ينكرونه قال (شروط الفرع منها أن يساوي في العلة علة الاصل فيما يقصد من عين أو جنس كالشدة في النبيذ وكالجناية في قصاص الاطراف على النفس وأن يساوي حكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين أو جنس كالقصاص في النفس في المثقل على المحدد وكالولاية في النكاح في الصغيرة على المولى عليها في المال وأن لا يكون منصوصا عليه ولا متقدما على حكم الاصل كقياس الوضوء على التيمم في النية لما يلزم من حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الاصل نعم يكون الزاما وقيل

للحكم لا للعلية اذ لا معنى لجعل العلة امارة العلية فسرنا كلام الشارح على ما فسرنا (قوله فمنها كون الاصل قطعيا) لا خفاء في أن هذا بشروط الاصل أليق وأما مثل القطع بوجود العلة في الفرع فيليق بشروط الفرع (قوله والاحتمال) يعني احتمال كون مذهب الصحابي لعلة مستنبطة من أصل آخر لا يدفع ظهور أخذه من النص فلذا كان هذا البحث وهو اشتراط انتفاء مخالفة الصحابي محل نظر واجتهاد واعلم أن في نسخ المتن زيادة لم يتعرض له الشارح وهو قوله ولا نفي المعارض في الاصل والفرع وأجيب بان ما تقدم هو أن من شروط العلة المستنبطة نفي المعارض في الاصل فقط لانه قال وقيل ولا في الفرع وههنا نفي اشتراط نفي المعارض فيهما جميعا في العلة مطلقا هذا ولكن صريح كلام الآمدي والمنتهى يقتضي أن يكون قوله ولا نفي المعارض مجرورا عطفا على الضمير وان في بها والمعنى ولا يشترط القطع بنفي المعارض في الاصل والفرع قال في المنتهى واشترط أن يكون في الفرع مقطوعا بها والصحيح يكفي الظن كما في الاصل وفي كونها علة وفي نفي المعارض في الاصل والفرع (قوله اذا علل حكم عدمي) يعني اذا كانت علة انتفاء الحكم وجود مانع عن الثبوت أو انتفاء شرط له لم يلزم وجود ما يقتضي ثبوت الحكم (قوله كان أجدر) لخلوه عن المعارض (قوله فكان) أي المستدل مبطلا في دعواه اسناد انتفاء الحكم الى وجود مانع أو انتفاء شرط (قوله والشافعية لا ينكرونه) لظهور أن حكم الاصل قد يكون مقطوعا به والعلة المستنبطة مظنونة ولانها متعرفة منه ومتفرعة عليه تابعة له في الوجود فبعدور ولانه قد يكون تعبدا لا علة له

(قوله فنها ان يكون الفرع مساويا فى العلة لعلة الاصل) عدل الى هذه العبارة ليكون ظاهرا فى كون هذا من شروط الفرع بمعنى أنه يشترط فى الفرع أن تكون علته مساوية لعلة الاصل والا فالمعنى أنه يشترط أن تكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الاصل كما هو صريح عبارة الآمدى ثم المساواة فى العلة لا تنافى كون الحكم فى الفرع أقوى أو أدنى وكونه أقوى أو أدنى لا ينافى المماثلة لحكم الاصل لان المراد بها عدم الاختلاف فى عين الحكم أو جنسه والمراد بالعينية المساواة فى تمام الحقيقة بحيث لا يكون اختلاف الا بالعدد فقوله فيما يقصد من عين أو جنس اشارة الى أنه لا تجب المساواة فى تشخص أو قوة وضعف أو قطع وظن ونحو ذلك

وأن يكون الفرع ثابتا بالنص فى الجملة لا التفصيل وردبانهم قاسوا انت على حرام على الطلاق واليمين والظهار) أقول قد وقع الفراغ من شروط العلة وهذه شروط الفرع فمنها أن يكون الفرع مساويا فى العلة لعلة الاصل فيما يقصد المساواة فيه من عين العلة أو جنس العلة أما العين فكما قيس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطربة وهى بعينها موجودة فى النبيذ وأما الجنس فكما قيس الاطراف على القتل فى القصاص بجامع الجناية المشتركة بينهما فان جنس الجناية وهو جنس لاتلاف النفس والاطراف هو الذى قصد الاتحاد فيه فيكفى تحقق ذلك ولا يجب أن تكون الجناية فى القتل بعينه هو الجناية فى الاطراف ومساويا لها فى الحقيقة وذلك لان المقصود تعدية حكم الاصل الى الفرع للاشتراك فى العلة واحد الامرين يحققه وأما اذا لم تكن علة الاصل فى الفرع لا بخصوصها ولا بعمومها فلا اشتراك ومنها أن يساوى حكم الاصل حكم الفرع فيما يقصد المساواة فيه من عين الحكم أو جنس الحكم أما العين فكما قيس القصاص فى النفس فى القتل بالمثقل عليه فى القتل بالمحدد فالحكم فى الفرع هو الحكم فى الاصل بعينه وهو القتل وأما الجنس فكما قيس اثبات الولاية على الصغيرة فى نكاحها على اثبات الولاية عليها فى مالها فان ولاية النكاح من جنس ولاية المال فانهما سبب لنفاذ التصرف وليست عينها لاختلاف التصرفين وأما اذا اختلف الحكم لم يصح مثاله قال الشافعى يوجب الظهار الحرمة فى حق الذمى كالمسلم وقالت الحنفية الحرمة فى المسلم متناهية بالكفارة والحرمة فى الذمى مؤبدة لانه ليس من أهل الكفارة فيختلف الحكم فيهما ومنها ان لا يكون الفرع منصوصا عليه لا اثبا تا را الاضاع القياس ولا نغيارا الالم بجز القياس ومنها ان لا يكون متقدما على حكم الاصل مثاله الوضوء شرط للصلاة فتجب فيه النية كالتيمم وشرعية التيمم متأخرة عن شرعية الوضوء وذلك لانه يلزم ان يثبت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الاصل وثبوته مقارنا لعلته والمتقدم على المقارن للشئ متقدم على ذلك الشئ نعم لو ذكر مثل ذلك الزاما للخصم لصح واما ان يكون معرفة ثبوت الحكم مأخوذة منه فلا ومنها شرط أثبته أبو هاشم وهو انه يلزم ان يكون الفرع ثابتا بالنص فى الجملة دون التفصيل فيجرى القياس فى تفصيل المجمل مثاله ان قد ثبت الحد فى الخمر بلا تعيين عدد الجلدات فتعين بالقياس على القذف وهو مردود لان القوم قاسوا أنت على حرام تارة على الطلاق فيحرم وتارة على الظهار فيوجب كفارته وتارة على اليمين فيكون ايلاء فيوجب حكمه ولم يوجد النص فى الفرع جملة بل كانت واقعة متجددة قال (مسالك العلة) (الاول الاجماع) أقول كون الوصف الجامع علة حكم خبرى غير ضرورى فلا بد فى اثباته من الدليل وله مسالك صحيحة ومسالك تتوهم صحتها فلا بد من التعرض لها ولما يتعلق بكل منها فالمسلك الاول الاجماع فى عصر من الاعصار على كونه علة والظن كاف كما تقدم

(قوله والاضاع القياس) قد يمنع ذلك بان تعاضد الادلة فائدة على ان النص الدال عليه ربما يكون مختلفا فيه كالعام المخصوص وينبغى أن يعلم أن النص ههنا أعم من أن يكون هو النص فى حكم الاصل أو غيره فلا يكون هذا الاشتراط تكرارا بعد اشتراط عدم تناول نص حكم الاصل لحكم الفرع (قوله والالم يجز) أى لا عبرة به ولا حكم لكونه فى معارضة النص (قوله وشرعية التيمم متأخرة) لانها كانت بعد الهجرة والوضوء قبلها (قوله لانه يلزم) يعنى أن ثبوت حكم الاصل كوجوب النية فى التيمم مقارن لعلته التى هى كونها شرطا فى الصلاة فلو تقدم حكم الفرع كوجوب النية فى الوضوء على حكم الاصل لزم تقدمه على علته المقارنة لحكم الاصل

فلا يصح أن تكون معرفة ثبوت حكم الفرع مأخوذة من حكم الاصل نعم يصح ذلك الزاما للخصم بانه يقول بحكم الاصل لهذه العلة فيجب أن يقول بحكم الفرع لوجود العلة (قوله لان القوم قاسوا) فقال أبو بكر وعمر رضى الله عنهما باليمين وعلى رضى الله عنه بالطلاق ثلاثا وابن مسعود رضى الله عنه واحدا وابن عباس بالظهار ولو كان نص لنقل ولم يختلفوا هذا الاختلاف (مباحث مسالك العلة) (قوله حكم خبرى غير ضرورى) قيد بذلك لان الانشائى لا يتصور اثباته والضرورى يستغنى عن اثباته بدليل فان قيل أليست الاحكام الشرعية تثبت بالدليل مع أن عامتها طلب قلنا المثبت بالدليل هو أن فعل كذا قد تعلق به خطاب كذا وهذا خبرى

(قوله وانما يتصور الاختلاف) قد يتوهم ان الاجماع على العلة بمنزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور فيه اختلاف واثبات بالقياس فنفاه بما ذكر من الاحتمالات وخص احتمال المعارض بالفرع لان الاصل مجمع عليه فلا معارض له (قوله وهو مراتب صريح) يعني ان النص صريح وايماء ولكل منهما مراتب أشار المصنف الى تفصيلها باعادة لفظ مثل و بين الشارح جهة كون كل مرتبة دون ماقبلها ولا يبعد أن يكون بين آحاد كل مرتبة أيضا تفاوت ثم كلام الآمدي ان المقرون باللام والباء في المرتبة الثانية هو ان المشددة المكسورة وفي المنتهى والشرح ان المخففة المفتوحة وجعلها الشارح المحقق المخففة المكسورة أعني ان الشرطية الموضوعة لسببية الشرط وذلك لان كون ان المشددة المكسورة موضوعة للعلية بعيد جدا والدال على العلية في المخففة المفتوحة هي اللام المذكورة أو المحذوفة (قوله وان للشرطية) أي اللزوم من غير سببية ومجرد الاستصحاب أي ثبوت أمر على تقدير أمر بطريق

واغا يتصور الاختلاف في مثله بان يكون الاجماع ظنيا كالثابت بالآحاد والسكوتي أو يكون ثبوت الوصف في الاصل أو في الفرع ظنيا أو يدعي الخصم معارضا في الفرع مثاله الصغر في ولاية المال فانه علة لها بالاجماع ثم يقاس عليه النكاح قال (الثاني النص وهو مراتب صريح مثل لعلة كذا أو لسبب كذا أو لاجل أو من أجل أو كي أو اذا ومثل لكذا وان كان كذا أو بكذا أو مثل فانهم يحشرون فاقطعوا أيديهما ومثل قول الراوي سها فسجد وزنى ماعز فرجم سواء الفقيه وغيره لان الظاهر انه لولم يفهمه لم يقله) أقول المسلك الثاني هو النص وهو مراتب صريح وهو مادل بوضعه ومراتب تنبيه وايماء وهو مالزم مدلول اللفظ اما مراتب الصريح فنها وهو أقواها ماصرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا او لسبب كذا أو لاجل كذا أو كي يكون كذا أو اذا يكون كذا ومنها ماقد ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا أو ان كان كذا أو بكذا وهذا دون ماقبله لان هذه الحروف قد تجيء لغير العلة فاللام للعاقبة لدوا للموت وابنوا للخراب والباء للمصاحبة والتعدية والزيادة وان للشرطية و مجرد الاستصحاب ومنها مادخل فيه الفاء في لفظ الرسول اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متأخر في الخارج فجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما وهذا دون ماقبله لان دلالة الفاء على الترتيب ودلالتها على العلية استدلالية ومنها مادخل فيه الفاء ولكن لا في لفظ الرسول بل في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا يقبل سواء فيه الفقيه وغيره لانه لولم يفهم ترتب الحكم على الوصف لم يقله وهذا دون ماقبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور قال (وتنبيه وايماء وهو الاقتران بحكم لولم يكن هو أو نظيره للتعليل كان بعيدا مثل واقعت أهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة كأنه قيل اذا واقعت فكفر فان حذف بعض الاوصاف فتنقيح ومثل اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن) أقول واما مراتب التنبيه والايماء فضابطه كل اقتران بوصف لولم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد مثال كون العين للتعليل ماقال الاعرابي هلكت وأهلكت فقال صلى الله عليه وسلم ماذا صنعت قال واقعت أهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة فانه يدل على ان الوقاع علة للاعتاق وذلك لان عرض الاعرابي واقعته عليه صلى الله عليه وسلم لبيان حكمها وذكر الحكم جواب له

الاتفاق (قوله والحكم فيه) أي في دخول الباء تارة في الوصف وتارة في الحكم (قوله مجوز ملاحظة الامرين) أي تقدم الباعث في العقل وتأخره في الخارج دخول الفاء على كل منهما أي الحكم والعلة ولاخفاء في ان هذا الحكم ليس لكل اذ كثيرا مايكون الباعث متقدما في الخارج أيضا منه قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقول الراوي سها فسجد وزنى ماعز فرجم (قوله ودلالتها) يعني ان الفاء بحسب الوضع انما تدل على الترتيب ودلالتها على العلية انما تستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام على ان هذا ترتب حكم على الباعث المتقدم عليه عقلا أو ترتب الباعث على حكمه الذي يتقدمه في الوجود فمن جهة كونها للترتيب بالوضع جعل من لتحصيل أقسام مايدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلة الى النظر جعل استدلالية لا وضعية صرفة (قوله في لفظ الراوي) فان قيل الفاء في هذا القسم داخل في الحكم دون الوصف مع ان الراوي يحكي ما كان في الوجود قلنا الباعث قد يكون متقدما في الوجود كما في قعدت عن الحرب جبنا (قوله كل اقتران) لما كان هذا ضابط الانواع فاتى بلفظ كل ليكون كليا وفسر الحكم بالوصف لان المراد به العلة بقرينة قوله لولم يكن هو أو نظيره للتعليل قال الشارح العلامة معناه اقتران نص الشارع كقوله أعتق رقبة بحكم كقول الاعرابي واقعت أهلي في نهار رمضان لولم يكن ذلك الحكم أو نظيره كما في قصة الخثعمية للتعليل أي علة لقول الشارع وحكمه كان بعيدا من الشارع الاتيان بمثله ويحتمل ان يكون معناه أنه اقتران الوصف المدعي كونه علة بحكم من الشارع لولم يكن ذلك الوصف أو نظيره علة لحكم الشارع كان بعيدا من الشارع الاتيان بذلك الحكم وبعضهم جعل الايماء مسلكا مستقلا قسيما للنص نظرا الى ان دلالته

لتحصيل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كأنه قال وقعت فكفر وقد عرفت ان ذلك للتعليل فكذا هذا لكنه دونه في الظهور لان الفاء ههنا مقدرة وثمة محققة ولاحتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء كل ذلك وان بعد فليس بممتنع واعلم ان مثل ذلك اذا حذف عنه بعض الاوصاف وعلل بالباقي يسمى تنقيح المناط مثاله في قصة الاعرابي ان يقال كونه اعرابيا لامدخل له في العلة اذ الهندي والاعرابي حكمهما في الشرع واحد وكذا كون المحل أهلا فان الزنا أجدر به أو يقال كونه وقاعا لامدخل له فينفى كونه افسادا للصوم مثال آخر لكون العين للتعليل انه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال أينقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن فنبه ان النقصان علة منع البيع وكونه مفهوما من الفاء واذ لا ينافي ذلك اذ لو قدرنا انتفاءهما لبقي فهم التعليل ولعل ذكر هذا المثال لهذا الغرض والا فاوضح منه قوله لابن مسعود وقد توضأ بماء نبذت فيه تميرات لتجذب ملوحته ثمرة طيبة وماء طهور فنبه على تعليل الطهورية ببقاء اسم الماء عليه قال ((ومثال النظير لما سألته الخثعمية ان أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج أينفعه ان حججت عنه فقال أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أكان ينفعه فقالت نعم فنظيره في المسؤل كذلك وفيه تنبيه على الاصل والفرع والعلة وقيل ان قوله عليه الصلاة والسلام لما سأله عمر عن قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت ثم مججته أكان ذلك مفسدا فقال لا من ذلك وقيل انما هو نقض لما توهمه عمر من افساد مقدمة الافساد لا تعليل لمنع الافساد اذ ليس فيه ما يتخيل مانعا بل غايته أن لا يفسد)) أقول مثال كون النظير للتعليل قوله عليه الصلاة والسلام وقد سألته الخثعمية ان أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه أينفعه ذلك فقال صلى الله عليه وسلم أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أكان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله أحق أن يقضى سألته الخثعمية عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على التعليل به أي كونه علة للنفع والا لزم العبث ففهم ان نظيره في المسؤل عنه وهو دين الله كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع واعلم ان مثل هذا يسميه الاصوليون تنبيها على أصل القياس وفيه كما ترى تنبيه على أصل القياس وعلى علة الحكم فيه وعلى صحة الحاق الفرع به مثال آخر لذلك مع خلاف فيه روي ان عمر رضي الله عنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصائم هل تفسد الصوم فقال أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان ذلك يفسد الصوم فقال لا وقد اختلف فيه فقيل انه من ذلك القبيل فنبه على ان عدم ترتب المقصود على المقدمة علة لعدم اعطائها حكم المقصود فذكر حكم المضمضة ونبه على علته ليثبت مثله في المسؤل عنه وهو القبلة وقيل ليس من ذلك بل قد توهم عمر ان كل مقدمة للمفسدة فانه مفسد فنقض صلى الله عليه وسلم عليه ذلك بالمضمضة وليس ذلك تعليلا لمنع الافساد بكون المضمضة مقدمة للافساد لم تفض اليه اذ ليس في ذلك ما يصلح علة لعدم الافساد وانما يصلح له ما يكون مانعا من الافساد وكونه مقدمة للفساد لم تفض اليه لا يصلح لذلك غايته عدم ما يوجب الفساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الفساد فوجوده كعدمه قال ((ومثل ان يفرق بين حكمين بصفة مع ذكرهما مثل للراجل سهم وللفارس سهمان أو مع ذكر أحدهما مثل القاتل لا يرث أو بغاية أو استثناء مثل حتى يطهرن والا ان يعفون)) أقول ومن مراتب الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين اما بصيغة صفة أو غاية أو استثناء أو غيرها اما بالصفة فاما مع ذكر الوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان واما مع ذكر أحدهما فقط مثل القاتل لا يرث فانه لم يتعرض لغير القاتل وارثه واما بالغاية فمثل لا تقربوهن حتى يطهرن فقد فرق في الحكم بين الحيض والطهر واما بالاستثناء فنصف ما فرضتم الا ان يعفون واما بغيرها فكالشرط مثل

ليست بحسب الوضع (قوله كل ذلك) اشارة الى الاخلاء والتأخر والاحتمال لا الى تقدير الفاء ليكون جوابا وعدم قصد الجواب لئلا تقدر الفاء فلا تكون علة على ما توهم (قوله أو يقال) ما سبق كان تنقيح المناط على الاتفاق وهذا على قول الحنفية (قوله وكونه مفهوما من الفاء) يشير الى أنه لا تنافي في مسالك النص بين مراتب الصريح ومراتب الايماء فقد تجتمعان كما في هذا المثال (قوله فذكر حكم المضمضة) وهو عدم الافساد ونبه على علته وهي عدم ترتب المقصود أعني الشرب عليها بعلم ان القبلة أيضا لا تفسد لعدم ترتب الوقاع عليها

فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم وكالاستدراك مثل لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان قال ((ومثل ذكر وصف مناسب مع الحكم مثل لا يقضي القاضي وهو غضبان فان ذكر الوصف صريحا والحكم مستنبط مثل وأحل الله البيع أو بالعكس فثالثها الاول ايماء لا الثاني فالاول على ان الايماء اقتران الوصف بالحكم وان قدر أحدهما والثاني على انه لا بد من ذكرهما والثالث على ان ذكر المستلزم له كذكره والحل يستلزم الصحة)) أقول ومن مراتب الايماء أن يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا له مثل قوله لا يقضي القاضي وهو غضبان فان فيه تنبيها على ان الغضب علة عدم جواز الحكم لانه مشوش للنظر وموجب للاضطراب ومثل أكرم العلماء وأهن الجهال وذلك لما ألف من الشارع اعتباره للمناسبات فيغلب من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار وجعله علة هذا اذا ذكر الوصف والحكم كلاهما فانه ايماء بالاتفاق فان ذكر أحدهما فقط مثل ان يذكر الوصف صريحا والحكم مستنبط نحو وأحل الله البيع فان حل البيع وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه وهو الصحة أو نحو ان يذكر الحكم والوصف مستنبط وذلك كثير منه أكثر العلل المستنبطة نحو حرمت الخمر فقد اختلف في انه هل يكون ايماء يقدم عند التعارض على المستنبطة بلا ايماء وفيه ثلاثة مذاهب أحدها كلاهما ايماء ثانيها ليس شيء منهما بايماء ثالثها الاول وهو ذكر الوصف ايماء دون الثاني وهو ذكر الحكم والنزاع لفظي مبني على تفسير الايماء فالاول مبني على ان الايماء اقتران الحكم والوصف سواء كانا مذكورين أو أحدهما مذكورا والآخر مقدرا والثاني مبني على انه لا بد من ذكرهما اذ به يتحقق الاقتران والثالث مبني على ان اثبات مستلزم الشيء يقتضي اثباته والعلة كالحل تستلزم المعلول كالصحة فتكون بمثابة المذكور فيتحقق الاقتران واللازم حيث ليس اثباته اثباتا لملزومه بخلاف ذلك قال ((وفي اشتراط المناسبة في صحة علل الايماء ثالثها المختار ان كان التعليل فهم من المناسبة اشترطت)) أقول قد اختلف في مناسبة الوصف المومى اليه في كون علل الايماء صحيحة على مذاهب أولها يشترط ثانيها لا يشترط ثالثها وهو المختار ان كان التعليل فهم من المناسبة كما في مثال لا يقضي القاضي وهو غضبان اشترطت لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض وأما سواه من الاقسام فلا فان التعليل يفهم من غيرها وقد وجد وهذا انما يصح لو أراد بالمناسبة ظهورها وأما نفس المناسبة فلا بد منها في العلة الباعثة ولا تجب في الامارة المجردة قال ((الثالث السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل وابطال بعضها بدليله فيتعين الباقي ويكفي بحثت فلم أجد والاصل عدم ما سواها فان بين المعترض وصفا آخر لزم ابطاله لا انقطاعه والمجتهد يرجع الى ظنه ومتى كان الحصر والابطال قطعيا فقطعي والا فظني)) أقول الثالث من مسالك العلية هو السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال بعضها وهو ما سوى الذي يدعى انه العلة واحدا كان أو أكثر مثاله ان يقول في قياس الذرة على البر في الربوية بحثت عن أوصاف البر فما وجدت ثم ما يصلح علة للربوية في بادئ الرأي الا الطعم أو القوت أو الكيل لكن الطعم والقوت لا يصلح لذلك عند التأمل فتعين الكيل وههنا بحثان الاول انه يكفي في بيان الحصر اذا منع ان يقول بحثت فلم أجد سوى هذه الاوصاف ويصدق فيه لعدالته وتدينه وذلك مما يغلب ظن عدم غيره لان الاوصاف العقلية والشرعية مما لو كانت لما خفيت على الباحث عنها أو يقول لان الاصل عدم غيرها فان بذلك يحصل الظن المقصود الثاني ان المعترض له ان يبين وصفا آخر مثل ان يقول ههنا وصف آخر وهو كونه خبز قوت فاذا بين لزم المستدل ابطاله اذ

لا يثبت

(قوله بخلاف ذلك) أي لا يقتضي اثبات الملزوم فلا يكون الملزوم في حكم المذكور فلا يتحقق الاقتران (قوله تناقض) لوجود المناسبة بناء على ان وجود المشروط يستلزم وجود الشرط وعدمها بناء على الفرض (قوله وأما ما سواه) أي ما سوى القسم الذي هو المناسبة من أقسام الايماء فلا تشترط فيه المناسبة لان التعليل يفهم من غير المناسبة وقد وجد فلا حاجة اليها ولا يخفى ضعف هذا فان وجود ما يفهم منه العلية لا يقتضي عدم اشتراط آخر لصحة العلية واعتبارها في باب القياس (قوله وهذا انما يصح) يعني ان كلامنا في العلة الباعثة لا في مجرد الامارة وافتقارها الى المناسبة ظاهر وان لم تكن ظاهرة (قوله وهو) أي هذا المسلك الذي يسمى السبر والتقسيم حصر الاوصاف ثم ابطال البعض وعند التحقيق الحصر راجع الى التقسيم والسبر الى الابطال فان قيل المفروض ان الاوصاف كلها صالحة لعلية ذلك الحكم والابطال نفي لذلك لان معناه بيان عدم صلوح البعض فتناقض قلنا قد أشار الى الجواب بأن صلوح الكل انما هو في بادئ الرأي وعدم صلوح البعض انما هو بعد النظر والتأمل (قوله فتعين الكيل) بطريق التمثيل والا فعند الشافعي العلة الطعم (قوله وتصدق فيه العدالة) في هذا اشارة الى دفع ما يقال لعله لم يبحث أو بحث ووجد ولم يذكره ترويجا لكلامه وان لم يجد فلم يدل على عدمه

(قوله ومقتضاه) أى مقتضى منع المقدمة لزوم ان يورد المستدل دليلا على تلك المقدمة (قوله هذا مما علمت) أى فى بادئ الرأى انه لا يصلح للعلية فلم أدخله فى الحصر بخلاف ما يثبت بطلان صلوحه فانه كان فى بادئ الرأى صالحا وانما تبين بطلانه بعد التأمل (قوله فيكون كالمجتهد) يشبه أن يكون هذا شرحا لقوله والمجتهد يرجع الى ظنه يعنى ان المعترض اذ بين وصفا آخر فالمستدل ان أبطله فقد سلم حصره والا لزم انقطاعه كما ان المجتهد اذا ظهر له وصف آخر ظهر بطلانه فذاك والا فيرجع عما حكم وبالجملة يجب عليه اتباع ظنه وفى الشروح ان معناه ان ماذكر حكم المستدل وأما المجتهد فيرجع الى ظنه ولا يكابر نفسه ويكون مؤاخذا بما أوجبه ظنه (قوله أحد شقى السبر) هذا المسلك كما يسمى السبر والتقسيم فقد يسمى السبر (قوله فعلم ان المحذوف لا أثر له) يعنى حصل الظن بان لا مدخل للوصف المحذوف فى العلية وان الوصف المستبقى مستقل بثبوت الحكم عند ثبوته سواء وجد المحذوف أو لم يوجد وبهذا يندفع ما يقال يجوز أن تكون العلة أخص فلا يلزم من انتفائها انتفاء المعلول أو يجوز أن يكون المحذوف جزأ من العلة وأعم من المعلول وحينئذ لا يلزم من وجود الحكم دونه وعدم الحكم عنده ان يكون المستبقى علة مستقلة وانما يتوجه ماذكر لو وجد الحكم بدون المستبقى فى الجملة ثم ان بيان نفى العلية بالالغاء نسبه نفى العلية بنفى العكس المبنى على اشتراط العكس مع انه قد سبق بطلانه وبيان انه ليس نفى العكس فى غاية الظهور فان قيل نعم اذ قصد نفى كون كل من المحذوف والمستبقى جزء العلة واما اذا قصد نفى كون كل منهما مستقلا بالعلية فلا اذ نفى استقلال المحذوف بناء على وجود الحكم بدونه يكون بعينه نفى العكس قلنا لا حاجة للقائس الى نفى استقلال كل لان المعترض اذا سلم استقلال المستبقى فقد تم المطلوب والشارح العلامة انما استصعب هذا المقام وطول فيه لانه جعل قوله لا ينفى عند انتفائه جملة واقعة صفة علة على لفظ المضارع المنفى من البقاء وانما هو خاص من الانتفاء واللام جواب لو وتوهم ان سوق هذا الكلام لبيان ان الالغاء ليس من الطرق الصحيحة للحذف لكنه لا يكون نفى العكس وان أشبهه بل لان ثبوت الشئ دون غيره فى بعض الصور لا يدل على ان الغير ليس علة له كالحدث بدون المس وقال انما قلنا انه ليس نفى العكس لانه انما يكون اياه لو كان المحذوف علة لا يبقى الحكم عند انتفاء ذلك المحذوف حتى يتحقق العكس فيه ومع كون المحذوف كذلك قصد المستدل ببيان اثبات الحكم بالمستبقى فقط ليتحقق نفى العكس وليس كذلك (قوله مثاله) يعنى فيما اذا قاس الذرة على البر بجامع الكيل مبينا بان العلة اما الطعم أو القوت أو الكيل والقوت باطل لا مدخل له فى العلية لجريان الربا فى الملح مع انه ليس بقوت وللمعترض ان يقول فعلى هذا ينبغى أن يقاس الذرة على الملح بجامع الكيل لئلا يحتاج الى ذكر البر وابطال علية وصف القوت فيه وهذا معنى سقوط مؤنة التعليل ويمكن ان يجاب بانه ربما توقع فى مؤنة أكثر بان تشتمل الصورة التى يوجد فيها المستبقى وحده كالملح مثلا على أوصاف كثيرة يحتاج فى ابطالها الى أكثر مما يحتاج اليه فى البر

لا يثبت الحصر الذى قد ادعاه بدونه ولا يلزم انقطاعه اذ غايته منع مقدمة من مقدمات دليله ومقتضاه لزوم الدلالة عليها دون الانقطاع والا كان كل منع قطعا والاتفاق على خلافه وقيل انه ينقطع لانه ادعى حصرا ظهر بطلانه والحق انه اذا أبطله فقد سلم حصره وكان له ان يقول هذا مما علمت انه لا يصلح فلم أدخله فى حصرى وأيضا فانه لم يدع الحصر قطعا بل انى ما وجدت أو أظن العدم وهو فيه صادق فيكون كالمجتهد اذا ظهر له ما كان خافيا عليه وانه غير مستنكر قال (وطرق الحذف منها الالغاء وهو بيان ثبات الحكم بالمستبقى فقط ويشبه نفى العكس الذى لا يفيد وليس به لانه لم يقصد لو كان المحذوف علة لانتفى عند انتفائه وانما قصد لو كان المستبقى جزء علة لما استقل ولكن يقال لا بد من أصل لذلك فيستغنى عن الاول ومنها طرده مطلقا كالطول والقصر أو بالنسبة الى ذلك الحكم كالذكورة فى أحكام العتق ومنها ان لا تظهر مناسبته ويكفى المناظر بحثت فان ادعى ان المستبقى كذلك يرجح سبر المستدل بموافقته للتعدية) أقول قد عرفت أحد شقى السبر وهو حصر الاوصاف فلنتكلم الشق الآخر وهو حذف بعض الاوصاف وابطال كونه علة ولا بد له من طريق وهو كل ما يفيد ظن عدم العلية وللحذف طرق الطريق الاول الالغاء وهو بيان ان الحكم فى الصورة الفلانية ثابت بالمستبقى فقط فعلم ان المحذوف لا أثر له وهذا من حيث يثبت به عدم علية الوصف بثبوت الحكم بدونه فى صورة اشبه نفى العكس الذى قدم انه لا يفيد عدم العلية فى مسئلة ان العكس ليس شرطا والحق انه ليس بنفى العكس وانما يكون اياه لو أريد به انه لو كان المحذوف علة لانتفى الحكم عند انتفائه وانه غير مراد بل المراد انه لو كان المحذوف جزء العلة فالمستبقى جزء العلة ولو كان كذلك لما كان المستبقى مستقلا بالحكم فى تلك الصورة وقد استقل والفرق بين المعنيين فى غاية الظهور ولكن هذا يشكل من وجه آخر وهو ان يقال لا بد من صورة يوجد فيها المستبقى بدون المحذوف حتى يثبت كون الحكم معللا به وحده وحينئذ يستغنى به عن الاصل الاول وعن ابطال وصف فيه مثاله اذا قال القوت باطل لان الملح ربوى وليس بقوت يقال له فقس ابتداء على

(قوله فان قال المعترض المستبقى أيضا كذلك) أى بحثت فلم أجد له مناسبة وحينئذ ان اشتغل المستدل ببيان مناسبة المستبقى وقد خرج عن طريقه الى طريق آخر هو الاخالة أعنى تعيين العلة بابداء المناسبة وهذا انقطاع عما كان فيه من الطريق وان حكمنا بعلية المستبقى وعدم علية المحذوف كان تحكما باطلا فتعين القول بالتعارض ولزم المستدل ترجيح الوصف الحاصل من سبره على الحاصل من سبر المعترض وسيجىء (٢٣٨) وجوه الترجيح فى بابه ومما لم يذكر ثمة ترجيح وصف المستدل لكونه موافقا لتعدية الحكم أو كون وصف المعترض موافقا لعدم التعدية لان التعدية أولى لعموم حكمها وكثرة فوائدها وسيجىء فى باب الترجيح ترجيح الاكثر تعديا على الاقل (قوله فالعلية والحكمة قد تظاهرتا) يعنى أن يكون التعليل هو الغالب على أحكام الشرع والاشتمال على الحكمة والمصلحة هو الاقرب الى الانقياد قد تعاونا على حمل الحكم الذى يريد اثبات علة مناسبة له على كونه معللا بمعنى يصلح باعثا على شرعيته ثم اذا ثبت ظهور عليه وصف شئ من المسالك وجب اعتبارها والحكم بها الا ان ذلك فى المناسبة لا يتوقف على كون الحكم الذى نحن فيه معللا بل مجرد المناسبة كاف فى ظن العلية بخلاف مثل السبر وتخريج المناط وقد أشار المصنف الى ذلك بعبارة فى غاية التعقيد حتى ذكر فى بعض الشروح أن قوله ولو سلم فقد ثبت ظهورها بالمناسبة مبتدأ خبره قوله فى المناسبة ثم قال وان لم يكن كذلك وهو نقله الى غيرى بعبارته الآتية واشارته القاصية وبالجملة لما كان الناظر فى الشروح لا يحصل فى هذا المقام على طائل حاول الشارح المحقق شكر الله سعيه على ماهو دأبه فى تحقيق المقام وتفسير الكلام على وجه ليس للناظر فيه سوى ان يستفيد وحاشاه ان ينقص ويزيد فقوله ثم يقال واذ قد شرع فى شرح قوله وقد ثبت ظهورها أى واذ قد ظهر بالدليلين المذكورين أو بالالحاق بالاغلب كون هذا الحكم معللا فقد احتيج الى اثبات ظهور العلة والحال انه قد ثبت ظهورها أى قد حصل ظن العلية بما ذكرته من المسالك

الملح يسقط عنك مؤنة التعليل بالقوت وقد يقال ان هذا الاستمرار ذر بما كان فى الملح أوصاف ليست فى البر يحتاج فى ابطالها الى مثل ما يحتاج اليه من المؤنة فى البر أو أكثر منه الطريق الثانى فى الحذف ان يكون الوصف طرديا أى من جنس ما علم من الشارع الغاؤه اما مطلقا أى فى جميع أحكام الشرع كالاختلاف فى الطول والقصر فانه لم يعتبر فى القصاص ولا الكفارة ولا الارث ولا العتق ولا غيرها فلا يعلل به حكم أصلا واما بالنسبة الى ذلك الحكم وان اعتبر فى غيره وذلك كالذكورة والانوثة فى أحكام العتق فان الشارع وان اعتبره فى الشهادة والقضاء وولاية النكاح والارث فقد علم انه الغاه فى أحكام العتق فلا يعلل به شئ من أحكامه الطريق الثالث فى الحذف ان لا يظهر له وجه مناسبة ولا يجب ظهور عدم المناسبة بدليل ويكفى للمناظر ان يقول بحثت فلم أجد له مناسبة ويصدق فيه لانه عدل يخبر عما لا طريق الى معرفته الا خبره فان قال المعترض المستبقى أيضا كذلك فلو أوجبنا على المستدل بيان المناسبة خرج عن السبر وصار اخالة ولا طريق الى التحكم فلزم القول بالتعارض والمصير الى الترجيح ثم للمستدل ان يرجح سبره بموافقته لتعدية الحكم وموافقة سبر المعترض لعدمها والتعدية أولى ليعم الحكم وتكثر الفائدة قال ((ودليل العمل بالسبر وتخريج المناط وغيرهما انه لا بد من علة لاجماع الفقهاء على ذلك ولقوله وما أرسلناك الا رحمة للعالمين والظاهر التعميم ولو سلم فهو الغالب لان التعقل أقرب الى الانقياد فليحمل عليه وقد ثبت ظهورها فى المناسبة ولو سلم فقد ثبت ظهورها بالمناسبة فيجب اعتبارها فى الجميع للاجماع على وجوب العمل بالظن فى علل الاحكام)) أقول قد جره الكلام فى السبر الى اقامة الدليل على اعتبار السبر فى الشرع وكونه دليلا على العلية فذكر معه غيره من المسالك كتخريج المناط وهو المناسبة وغيرها كالشبه المشتركة فى الحكم والدليل وتقريره ان يقال لا بد للحكم من علة لوجهين أحدهما اجماع الفقهاء على ذلك اما وجوبا كالمعتزلة أو تفضلا كغيرهم ثانيهما قوله تعالى وما أرسلناك الا رحمة للعالمين وظاهر الآية التعميم أى يفهم منه مراعاة مصالحهم فيما شرع لهم من الاحكام كلها اذ لو ارسل بحكم لا مصلحة لهم فيه لكان ارسالا لغير الرحمة لانه تكليف بلا فائدة فخالف ظاهر العموم ولو سلمنا انتفاء قولنا لا بد للحكم من علة فالتعليل هو الغالب على أحكام الشرع وذلك لان تعقل المعنى ومعرفة انه مفض الى مصلحته أقرب الى الانقياد من التعبد المحض فيكون أفضى الى غرض الحكيم فالغلبة والحكمة قد تظاهرتا على حمل ما نحن فيه على كونه معللا بمعنى معقول لان الحاق الفرد بالاعم الاغلب واختيار الحكيم الافضى الى مقصوده هو الغالب على الظن ثم يقال واذ قد بان ان هذا الحكم معلل فقد ثبت ظهور العلة أى وقد حصل ظن العلية بما ذكرته من المسالك ويقال فى المناسبة خاصة ولو سلم عدم العلية والحكمة المذكورتين فقد ثبت ظهور هذه العلة بالمناسبة لانها بمجردها يغلب ظن العلية كما سيأتى ثم يقال فى الجميع أى فى المناسبة وغيرها واذ قد ثبت ظهورها وحصل ظن عليتها فيجب اعتبارها والعمل بها للاجماع على وجوب العمل بالظن فى علل الاحكام قال ((الرابع المناسبة والاخالة وتسمى تخريج المناط

وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره كالاسكار فى التحريم والقتل العمد العدوان فى القصاص والمناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه مايصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة فان كان خفيا أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة لان الغيب لا يعرف الغيب كالسفر للمشقة والفعل المقضى عليه عرفا بالعمد فى العمدية وقال أبو زيد المناسب مالو عرض على العقول تلقته بالقبول) أقول المسلك الرابع للعلية المناسبة وتسمى اخالة لانه بالنظر اليه يخال انه علة أى يظن وتسمى تخريج المناط لانه ابداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة فى الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره كالاسكار للتحريم فان النظر فى المسكر وحكمه ووصفه يعلم منه كون الاسكار مناسبا لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه بالنظر الى ذاته مناسب لشرع القصاص واعلم ان المناسب فى الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه مايصلح ان يكون مقصودا للعقلاء والمقصود اما حصول مصلحة أو دفع مفسدة والمصلحة اللذة ووسيلتها والمفسدة الالم ووسيلته وكلاهما نفسى وبدنى ودنيوى وأخروى لان العاقل اذا خير اختار المصلحة ودفع المفسدة وماهو كذلك فانه يصلح مقصودا قطعا فان كان الوصف الذى يحصل من ترتيب الحكم عليه المقصود خفيا أو غير منضبط لم يعتبر لانه لا يعلم فكيف يعلم به الحكم وهذا معنى قوله لان الغيب لا يعرف الغيب فالطريق ان يعتبر وصف ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف فيوجد بوجوده ويعدم بعدمه سواء كانت الملازمة عقلية أم لا فيجعل معرفا للحكم مثاله المشقة فانها مناسبة لترتيب الترخص عليها تحصيلا لمقصود التخفيف ولا يمكن اعتبارها بنفسها لانها غير منضبطة لانها ذات مراتب تختلف بالاشخاص والازمان ولا يناط الترخص بالكل ولا يمتاز البعض بنفسه فنيط الترخص بما يلازمه وهو السفر مثال آخر القتل العمد العدوان مناسب لشرع القصاص لكن وصف العمدية خفى لان القصد وعدمه أمر نفسى لا يدرك شئ منه فنيط القصاص بما يلازم العمدية من أفعال مخصوصة تقضى فى العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال الجارح فى القتل هذا وقد قال أبو زيد المناسب مالو عرض على

كالسبر وتخريج المناط وغيره فقوله أى وقد حصل ليس تفسيرا لقوله فى الشرح فقد ثبت اذ لا وجه للواو حينئذ بل لقوله فى الشرح فقد ثبت فى المتن وقد ثبت ظهوره ثم قوله وقد يقال فى المناسبة شرح قوله وفى المناسبة ولو سلم أى فى مطلق المسالك يقال ماذكرنا وفى المناسبة خاصة يقال ولو سلم عدم العلية وعدم الحكمية اللتين ذكرناهما أو عليتهما فى أحكام الشرع فقد ثبت هذه العلة فى الحكم الذى نحن بصدده بالمناسبة فانها بمجردها تفيد ظن العلية من غير ان تتوقف على ثبوت ان هذا الحكم معلل ومشتمل على حكمة ومصلحة بخلاف المسالك الاخر من السبر والتخريج ونحوه وقوله ثم قال فى الجميع شروع فى شرح قوله فيجب اعتبارها فى الجميع يعنى اذا حصل ظن علية الوصف اما بمعونة العلية والحكمة كما فى غير المناسبة واما بدونها كما فى المناسبة وجب اعتبارها عملا بموجب الاجماع والتقييد بعلل الاحكام لانه المقصود بالنظر والا فالظن واجب الاتباع فى غير العلل أيضا (قوله من ذات الاصل) جمهور الشارحين على ان المراد من ذات الوصف حتى قيل ان ماوقع فى الشرح انما هو من سهو القلم أو مراده بالاصل هو الوصف على ماقيل ان العلة فرع فى الاصل أصل فى الفرع وظاهر قوله فان النظر فى المسكر مشعر بانه أراد بالاصل ماهو المتعارف وقصد ان النظر فى ذاته باعتبار ماله من الوصف والحكم يفضى الى تعيين العلة (قوله واعلم) يعنى ان المناسب بمقتضى ماذكرناه هو الوصف الذى تتعين عليته بمجرد ابداء المناسبة لا بنص ولا بغيره ويقال فى الاصطلاح على ماهو أعم من ذلك واحترز بالظاهر والمنضبط عن الخفى والمضطرب وبقوله عقلا عن الشبه وفسر المقصود بما يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة أو اندفاع مفسدة لئلا يتوهم ان المراد به ما يكون مقصودا من شرعية الحكم فيلزم الدور لان ذلك انما يعرف بكونه مناسبا فلو عرف كونه مناسبا بذلك كان دورا (قوله لان العاقل) تعليل كون هذه الامور مقصودة للعقلاء (قوله وان كان الوصف) يعنى ان العلة لابد ان تكون معرفا للحكم وما يصلح ان يكون معرفا لابد ان يكون ظاهرا منضبطا فالوصف الذى يلزم من ترتيب الحكم عليه المقصود ان كان ظاهرا منضبطا اعتبر علة والا لم يعتبر بل اعتبر وصف ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف الذى يحصل المقصود من ترتيب الحكم عليه ملازمة عقلية أو عرفية وعادية بمعنى ان ذلك الوصف يوجد بوجود الوصف الظاهر المنضبط ويعدم بعدمه كما اعتبر فى الترخص ما يلازم المشقة وهو السفر وفى شرع القصاص ما يلازم العمدية كاستعمال الجارح بالقتل ولا خفاء فى أنه لا دخل للعدم بالعدم فى الملازمة فالاولى الاقتصار على الوجود بالوجود وكأنه حاول اللزوم من الجانبين وليس بلازم وقد تبين بما ذكرنا ان الحكمة ان كانت ظاهرة منضبطة فالعلة نفسها والا فلازمها ويعبر عنه بالمظنة وذلك لانه يصدق على الحكمة الظاهرة المنضبطة انها وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء وهو الحكمة نفسها

العقول تلقته بالقبول وهو قريب من الاول الا انه لا يمكن اثباته في المناظرة اذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلي بالقبول وتلقي عقلك له بالقبول لا يصير حجة علي وبه يقول أبو زيد بخلاف ما ذكرنا فانه يمكن اثباته قال ((وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينا وظنا كالبيع والقصاص وقد يكون الحصول ونفيه متساويين كحد الخمر وقد يكون نفيه ارجح كنكاح الآيسة لمصلحة التوالد وقد ينكر الثاني والثالث لنا ان البيع مظنة الحاجة الى التعاوض وقد اعتبر وان انتفى الظن في بعض الصور والسفر مظنة المشقة وقد اعتبر وان انتفى الظن في الملك المترفه اما لو كان فائتا قطعا كلحوق نسب المشرقي بتزوج مغربية وكاستبراء جارية يشتريها بائعها في المجلس فلا يعتبر خلافا للحنفية)) أقول للمناسب تقسيمات باعتبار افضائه الى المقصود وباعتبار نفس المقصود وباعتبار اعتبار الشارع وهذا هو الاول منها وحصول المقصود من شرع الحكم خمسة أقسام الاول ان يحصل المقصود منه يقينا كالبيع للحل الثاني ان يحصل ظنا كالقصاص للانزجارفان الممتنعين أكثر من المقدمين وهذان مما لا ينكرهما أحد الثالث ان يكون حصوله وعدم حصوله متساويين كحد الخمر للزجرفان عدد الممتنع والمقدم متقاربان الرابع ان يكون نفي الحصول ارجح من الحصول كنكاح الآيسة لتحصيل غرض التناسل لان عدد من لا تنسل منهن أكثر من عدد من تنسل وهذان قد انكروا والمختار الجواز لنا البيع مظنة الحاجة الى التعاوض وقد اعتبر وان انتفى الظن في بعض الصور بل شك فيها أو ظن عدم الحاجة فان بيع الشيء مع عدم ظن الحاجة الى عوضه لا يوجب بطلانه اجماعا وكذلك السفر مظنة للمشقة وقد اعتبر وان ظن عدم المشقة كما في الملك المترفه الذي يسار به على المحفة في اليوم نصف فرسخ لا يصيبه نصب ولا ظمأ ولا مخمصة الخامس ان يكون المقصود فائتا بالكلية مثاله جعل النكاح مظنة لحصول النطفة في الرحم فرتب عليه الحاق الولد بالاب فاذا تزوج مشرقي بمغربية وقد علم قطعا عدم تلاقيهما فهل يلحق به وهو بالمشرق ولد تلده وهي بالمغرب مع العلم بعدم حصول النطفة في رحمها قطعا مثال آخر جعل الاستبراء مظنة لبراءة الرحم من النطفة فرتب عليه منع الوطء دونه فلو اشترى أحد جارية ثم باعها من البائع الاول في المجلس واشتراها هو وهما بمجلس العقد لم يفترقا فقد علم عدم وطء المشتري الاول للجارية فهل يجب على المشتري الثاني وهو البائع الاول أن يستبرئها فمثل هذين اتفق الجمهور على أنه لا يعتبر ووجهه ظاهر وخالف في ذلك الحنفية نظرا الى ظاهر العلة قال ((والمقاصد ضربان ضروري في أصله وهي أعلى المراتب كالخمسة التي روعيت في كل ملة حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال كقتل الكفار والقصاص وحد المسكر وحد الزنا وحد المحارب والسارق ومكمل للضروري كحد قليل المسكر وغير ضروري حاجي كالبيع والاجارة والقراض والمساقاة وبعضها آكد من بعض وقد يكون ضروريا كالاجارة في تربية الطفل وشراء المطعوم والملبوس له ولغيره ومكمل له كرعاية الكفاءة ومهر المثل في الصغيرة فانه أفضى الى دوام النكاح وغير حاجي ولكنه تحسيني كسلب العبد اهلية الشهادة لنقصه عن المناصب الشريفة جريا على ما ألف من محاسن العادات)) أقول هذا ثاني تقسيمي المناسب وهو بحسب المقاصد منه والمقاصد التي يشرع لها الاحكام ضربان ضروري وغير ضروري الضرب الاول الضروري وهو قسمان ضروري في أصله ومكمل للضروري القسم الاول الضروري في أصله وهو أعلى المراتب في افادة ظن الاعتبار كالخمسة الضرورية التي روعيت في كل ملة وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال فالدين بقتل الكفار والنفس بالقصاص والعقل بحد المسكر والنسل بحد الزنا والمال بحد السارق والمحارب أي قاطع الطريق نظرا الى قوله تعالى فيهم الذين يحاربون الله ورسوله القسم الثاني المكمل للضروري وذلك كحد قليل المسكر وهو لا يزيل العقل

وحفظ

(قوله وهو قريب من الاول) لان تلقي العقول بالقبول في قوة حصول ما يصلح مقصودا للعقلاء من ترتيب الحكم عليه الا انه لم يصرح بالظهور والانضباط (قوله وبه يقول أبو زيد) يعني انه قال بامتناع التمسك بالمناسبة في مقام المناظرة وان لم يمتنع في مقام النظر لان العاقل لا يكابر نفسه فيما يقضي به عقله (قوله وهذان قد أنكرا) اشارة الى ما يكون الحصول مشكوكا أو موهوما وعبر عنهما في المتن بالثاني والثالث لانه اعتبر الاقسام أربعة الاول ان يحصل المقصود يقينا أو ظنا الثاني ان يكون الحصول ونفيه متساويين الثالث ان يكون نفي الحصول ارجح الرابع أن يكون نفي الحصول يقينا والشارح جعل الاول قسمين نظرا الى اليقين والظن فصارت الاقسام خمسة لان الحصول ان كان متيقنا فالاول والا فان كان راجحا فالثاني أو مساويا فالثالث أو مرجوحا فالرابع وان لم يكن محتملا أصلا فالخامس (قوله لنا البيع) أورد مثالين أحدهما الحصول ونفيه فيه متساويان وثانيهما نفي الحصول أرجح ومع ذلك فقد اعتبرت المظنة فعلم انه لا عبرة بالحصول في كل جزئي وانما المعتبر الحصول في جنس الوصف (قوله فمثل هذين المثالين) يعني أمثلة القسم الخامس لا يعتبر عند الجمهور ولانه لا عبرة بالمظنة في

وحفظ العقل حاصل بتحريم السكر فانما حرم القليل للتتميم والتكميل لان قليله يدعو الى كثيره بما يورث النفس من الطرب المطلوب زيادته بزيادة سببه الى أن يسكر ومن حام حول الحمى أوشك أن يقع فيه الضرب الثاني غير الضروري وهو ينقسم الى حاجي وغير حاجي القسم الاول الحاجي وهو أيضا ينقسم الى قسمين حاجي في نفسه ومكمل للحاجي مثال الحاجي في نفسه البيع والاجارة والقراض والمساقاة فان المعاوضة وان ظنت انها ضرورية فكل واحد من هذه العقود ليس بحيث لو لم يشرع لادى الى فوات شئ من الضروريات الخمس واعلم أن هذه ليست في مرتبة واحدة فان الحاجة تشتد وتضعف وبعضها آكد من بعض وقد يكون بعضها ضروريا في بعض الصور كالاجارة في تربية الطفل الذي لا أم له ترضعه وكشراء المطعوم والملبوس فانه ضروري من قبيل حفظ النفس ولذلك لم تخل عنه شريعة وانما أطلقنا الحاجي عليها باعتبار الاغلب مثال المكمل للحاجي كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل في الولي اذا زوج الصغيرة فان أصل المقصود من شرع النكاح وان كان حاصلا بدونها لكنه أشد افضاء الى دوام النكاح وهو من مكملات مقصود النكاح القسم الثاني غير الحاجي وهو ما لا حاجة اليه لكن فيه تحسين وتزيين وسلوك منهج أحسن من منهج كسلب العبد أهلية الشهادة وان كان ذا دين وعدالة يغلبان ظن صدقه ولو جعل له أهلية الشهادة لحصل مصلحة مثل ما يحصل في الحر ولم تكن له مفسدة أصلا لكنه سلب ذلك لنقصه عن المناصب الشريفة ليكون الجري على ما ألف من محاسن العادات أن يعتبر في المناصب المناسبة فان السيد اذا كان له عبد ذو فضائل وآخر دونه فيها استحسن عرفا أن يفوض العمل اليهما بحسب فضيلتهما فيجعل الافضل للافضل وان كان كل منهما يمكنه القيام بما يقوم به الآخر قال ((مسئلة المختار انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية لنا أن العقل قاض بان لا مصلحة مع مفسدة مثلها قالوا الصلاة في الدار المغصوبة يلزم مصلحة ومفسدة تساويها أو تزيد وقد صحت قلنا مفسدة الغصب ليست عن الصلاة وبالعكس ولو نشآ معا عن الصلاة لم تصح والترجيح يختلف باختلاف المسائل ويرجح بطريق اجمالي وهو أنه لو لم يقدر رجحان المصلحة لزم التعبد بالحكم)) أقول قد اختلف في الحكم اذا ثبت لوصف مصلحي على وجه يلزم منه وجود مفسدة مساوية لمصلحة أو راجحة عليها هل تنخرم المناسبة أم لا والمختار انخرامها لنا أن العقل قاض بانه لا مصلحة مع مفسدة تساويها أو تزيد عليها ومن قال لعاقل بع هذا بربح مثل ما تخسر أو أقل منه لم يقبل وعلل بانه لا ربح حينئذ ولو فعل لعد خارجا عن تصرفات العقلاء قالوا الصلاة في الدار المغصوبة تقتضي صحتها مصلحة فيها وتحريمها مفسدة فيها والمصلحة لا تزيد على المفسدة والا لما حرمت فيجب كون المفسدة تساويها أو تزيد عليها فلو انخرمت المناسبة بذلك لما صحت الصلاة وقد صحت الجواب الكلام في مصلحة ومفسدة لشئ واحد ومفسدة الغصب لم تنشأ من الصلاة فانه لو شغل المكان من غير أن يصلي لأثم وكذلك مصلحة الصلاة لم تنشأ من الغصب فانه لو أدى في غير المغصوب لصحت والدليل على أنهما لم ينشآ معا من شئ واحد انا لو فرضناهما ناشئين من نفس الصلاة لوجب أن لا تصح قطعا كما في صوم يوم العيد وذلك لتعارض الداعي الى الامر بها والصارف عنه مع المساواة أو رجحان الصارف والامر عند ذلك محال انخرمت المناسبة أم لا اذ لا نزاع في بطلان حكمها واذ قد عرفت أن لا بد من رجحان المصلحة على المفسدة عند تعارضهما فللترجيح طرق فنها تفصيلية تختلف باختلاف المسائل وتنشأ من خصوصياتها ومنها طريق اجمالي شامل لجميع

معارضة المثبة ومن اعتبره نظر الى ظاهر العلة من غير التفات الى ما يتضمنه من الحكمة (قوله وان ظنت أنها ضرورية) دفع لما قيل ان جنس الاجارة والبيع من الضرورية اذ تشتد حاجة الناس اليهما في الغاية ولهذا لم تخل عنه الملل وبالجملة التعاون في المطالب ضروري أو مكمل له لا أقل (قوله قد اختلف) فان قيل كيف وقع الاتفاق على الاعتبار عند رجحان المصلحة ولم يقع على الالغاء عند رجحان المفسدة قلنا لشدة اهتمام الشارع برعاية المصالح وابتناء الاحكام على ذلك وذهب البعض الى أنه لا يهمل المصلحة ولو مرجوحة (قوله والا لما حرمت) للقطع أو الاجماع على ان ما يشتمل على مصلحة راجحة لا يحرم بل ربما يجب كما في كثير من الصور ولا تعارض بان المفسدة لا تزيد على المصلحة والا لما صحت لان الخصم ربما يمنع منافاة المفسدة الراجحة للصحة (قوله والدليل) لا خفاء في تمام الجواب بمجرد منع كون المصلحة والمفسدة ناشئتين من نفس الصلاة الا ان المصنف تبرع باقامة الدليل على ذلك وتقريره انهما لو نشأتا من الصلاة لما صحت واللازم منتف بالاتفاق بيننا بيان اللزوم ان الصحة موافقة أمر الشرع أو دفع وجوب

القضاء فبناها على ورود الامر أو صحته لا أقل وعند تعارض المصلحة الباعثة على الامر بالصلاة والمفسدة الصارفة عنه مساوية كانت أو راجحة فالامر محال سواء انخرمت المناسبة أم لا وذلك لانهم وان اختلفوا في انخرام المناسبة وبطلانها عند المعارض المساوي أو الراجح بان لا تبقى المصلحة مصلحة لكن اتفقوا على بطلان مقتضاها وعدم ترتب الحكم عليها

(قوله والمناسب بهذا الاعتبار أربعة أقسام) اعلم أن تفاصيل الاقسام فى كل من كلام الامام الغزالى والامام الرازى والآمدى على طريق آخر فى أصول الحنفية على خلاف الجميع ثم اعتبار العين فى العين أو فى الجنس أو اعتبار الجنس فى العين أو فى الجنس بحسب افراده أو تركيبه الثنائى أو الثلاثى أو الرباعى والنظر فى ان الجنس قريب أو بعيد أو متوسط وان ثبوت ذلك بالنص أو بالاجماع أو بمجرد ترتيب الحكم على وفقه يفضى الى أقسام متكثرة ويقتضى ايراد أمثلة متعددة وتفاصيل ذلك تحتاج الى بسط لا يليق بهذا الكتاب وقد أشرنا الى نبذ من ذلك فى شرح التنقيح فلنقتصر ههنا على ماهو مقتضى المقام فقوله اما معتبر شرعا يعنى اعتبار عين الوصف فى عين الحكم كتعليل الحدث

بالمس الثابت بالنص وتعليل ولاية المال بالصغر الثابت بالاجماع وقوله وهو أى ترتيب الحكم على وفق المناسب هو ثبوت الحكم معه فى محل الوصف وقوله فقط أى من غير ثبوت ذلك بنص أو اجماع وقوله فذلك لا يخلو على سبيل منع الخلو دون الجمع فيكون أقسام الملائم ثلاثة الغاء وعند قطع النظر عن التركيب وجمع البعض مع البعض وقوله وينقسم أى المرسل وقوله والثانى أى مالا يعلم الغاؤه الى ملائم وغريب وكل منهما له معنيان هو باحدهما من الاقسام الاولية للمناسب وبالآخر من أقسام المرسل فصار أقسام المناسب أربعة مؤثرا وملائما وغريبا ومرسلا وأقسام المرسل ثلاثة معلوما الالغاء وملائما وغريبا فالمؤثر ماثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه فى عين الحكم والملائم ماثبت ذلك بمجرد ترتيب الحكم على وفقه لكن ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم أو جنسه فى عين الحكم أو جنسه فى جنس الحكم والغريب ماثبت اعتبار عينه فى عين الحكم بمجرد ترتيب الحكم على وفقه لكن لم يثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم أو جنسه فى عين الحكم أو جنسه فى جنس الحكم والمرسل مالم يثبت اعتبار عينه فى عين الحكم أصلا والملائم من المرسل مالم يثبت اعتبار عينه فى عين الحكم أصلا لكن علم اعتبار عينه فى جنس الحكم أو جنسه فى عين الحكم أو جنسه فى جنس الحكم والغريب من المرسل مالم يثبت ذلك ولم يعلم هذا وحكم الاقسام الثلاثة للمرسل أى الغريب ومعلوم الالغاء مردودان بالاتفاق وفى الملائم خلاف

المسائل وهو أنه لولم يقدر رجحان المصلحة على المفسدة فى محل النزاع لزم أن يكون الحكم قد ثبت فيه لا لمصلحة وهو التعبد وقد أبطلناه قال ((والمناسب مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر اولا والمعتبر بنص أو اجماع هو المؤثر والمعتبر بترتيب الحكم على وفقه فقط ان ثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم أو بالعكس أو جنسه فى جنس الحكم فهو الملائم والا فهو الغريب وغير المعتبر هو المرسل فان كان غريبا أو ثبت الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح الامام والغزالى بقبوله وذكر عن مالك والشافعى والمختار رده وشرط الغزالى فيه أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية)) أقول هذا هو التقسيم الثالث وهو بحسب اعتبار الشارع والمناسب بهذا الاعتبار أربعة أقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل وذلك لانه اما معتبر شرعا أولا أما المعتبر فاما أن يثبت اعتباره بنص أو باجماع أولا بل بترتيب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه فى المحل فان ثبت بنص أو اجماع فهو المؤثر وان ثبت لا بهما بل بترتيب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما أن يثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم أو جنسه فى عين الحكم أو جنسه فى جنس الحكم أولا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب وأما غير المعتبر لا بنص واجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى مالم يعلم الغاؤه والثانى ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه فى جنس الحكم أو جنسه فى عين الحكم أو جنسه فى جنس الحكم والى مالم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا أو علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح الامام والغزالى بقبوله وقد ذكر أنه مروى عن الشافعى ومالك والمختار أنه مردود وقد شرط الغزالى فى قبوله شروطا ثلاثة أن تكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية أى مختصة بشخص مثاله أن يتترس الكفار الصائلون باسارى المسلمين اذا علم أنهم ان لم يرموهم استأصلوا المسلمين المتترس بهم وغيرهم وان رموا اندفعوا قطعا بخلاف أهل قلعة تترسوا بمسلمين فان فتحها ليس فى محل الضرورة وكذا رمى بعض المسلمين من السفينة فى البحر لنجاة بعض وكذا اذا خيف الاستئصال توهما لا يقينا قال ((فالاول كالتعليل بالصغر فى حمل النكاح على المال فى الولاية فان عين الصغر معتبر فى جنس حكم الولاية بالاجماع والثانى كالتعليل بعذر الحرج فى حمل الحضر بالمطر على السفر فى الجمع فان جنس الحرج معتبر فى عين رخصة الجمع والثالث كالتعليل بجناية القتل العمد العدوان فى حمل المثقل على المحدد فى القصاص فان جنس الجناية معتبر فى جنس القصاص كالاطراف وغيرها والغريب كالتعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد فى حمل البات فى المرض على القاتل فى الحكم بالمعارضة بنقيض المقصود حتى صار توريث المبتوتة كحرمان القاتل وكالتعليل بالاسكار فى حمل النبيذ على الخمر على تقدير عدم النص

بالتعليل

(قوله في كفارة الظهار) خصه بالذكر وكان كفارة الصوم أيضا كذلك على ما أشار اليه في الشرح لان ثبوت الالغاء في الظهار أظهر لان الصوم قبل العجز عن الاعتاق ليس بمشروع في حقه أصلا لكونهما مترتبة بالنص القاطع والاجماع بخلاف كفارة الصوم فانها على التخيير عند مالك وبالجملة فايجاب الصوم ابتداء على التعيين مناسب لكن لم يثبت اعتباره لا بنص ولا باجماع ولا ترتيب الحكم على وفقه فهو مرسل ومع ذلك فقد علم ان الشارع لم يعتبره أصلا ولم يوجب الصوم على التعيين ابتداء في حق أحد هذا ونحن على ان نورد ملخص كلام الآمدي في هذا المقام قال المناسب ان كان معتبرا بنص أو اجماع فهو المؤثر والا فان كان معتبرا بترتيب الحكم على وفقه فتسعة أقسام لانه اما ان يعتبر خصوص الوصف أو عمومه أو خصوصه وعمومه معا في عين الحكم أو في جنسه أو في عينه وجنسه جميعا وان لم يكن معتبرا فان ظهر الغاؤه أولا فهذه جملة الاقسام الا أن الواقع منها في الشرع لا يزيد على خمسة الاول ما اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه في عمومه في محل آخر ويسمى هذا بالملائم ثم مثاله قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد بجامع القتل العمد العدوان وقد ظهر تأثير عينه في عين الحكم وهو وجوب القتل في المحدد وتأثير جنسه وهو الجناية على المحل المعصوم بالقود في جنس القتل (٢٤٤) من حيث القصاص في الايدي الثاني ما اعتبر الخصوص في الخصوص فقط لكن لا بنص ولا باجماع ويسمى بالمناسب الغريب كاعتبار الاسكار في تحريم الخمر على تقدير عدم النص ولم يظهر اعتبار عينه في جنس الحكم ولا جنسه في عينه ولا جنسه في جنسه الثالث ما اعتبر جنسه في جنسه فقط ولا نص ولا اجماع وهذا أيضا من جنس المناسب الغريب الا أنه دون ما سبق وذلك كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في جنس التخفيف المتناول لاسقاط الصلاة واسقاط الركعتين فقط الرابع ما لم يثبت اعتباره ولا الغاؤه ويسمى المناسب المرسل كما في تترس الكفار بالمسلمين الخامس المناسب الذي لم يثبت اعتباره وثبت الغاؤه كما في ايجاب صوم شهرين متتابعين على الملك في كفارة الصوم (قوله قد عد من مسالك العلية الشبه) صرح به الآمدي وغيره وتعرض المصنف أيضا له في هذا المقام مبني على ذلك الا أنه لم يقل الخامس الشبه اشارة الى أن المسالك المعتبرة التي لا كلام فيها هي الاربعة السابقة وحقيقة الشبه ما يحصل من التقسيم الذي أورده الشارح وتحقيق كونه من المسالك ان الوصف كما أنه قد يكون مناسبا فيظن بذلك كونه علة كذلك قد يكون شبهيا فيفيد ظنا ما بالعلية وقد ننازع في افادته الظن فيحتاج الى اثباته بشيء من مسالك العلية الا أنه لا يثبت بمجرد المناسبة والا لخرج عن كونه شبهيا الى كونه مناسبا مع ما بينهما من التقابل والعالم يجزم بامتناع ذلك لاحتمال ان يكون الوصف شبهيا في بادئ الرأي ثم تثبت عليته لتخريج المناط بان يتأمل فتبين له مناسبة (قوله ومن أجل) يريد ان تعريف الشبه بما لا يثبت مناسبته الا بدليل ربما يوهم المناسبة مبني على أنه لا يثبت بمجرد المناسبة بل لا بد في مناسبته للحكم من دليل زائد عليه اذ لو ثبت بالنظر الى ذاته لما كان شبهيا بل مناسبا وفي هذا نفي لما ذكره العلامة ان أقرب ما قيل في تعريف الشبه هو أنه الذي لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل واذا كان كذلك فلا يمكن اثباته بتخريج المناط فعلم أن النظر مبني على التفسير لا التفسير على النظر على ما هو ظاهر العبارة ثم قال ومنهم من فسره بما يوهم المناسبة يعني من غير تحقيق

في كفارة الظهار بالنسبة الى من يسهل عليه الاعتاق دون الصيام فانه مناسب يحصل المقصود الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز وقد روي أن بعض العلماء قال لبعض الملوك وقد جامع في نهار رمضان صم شهرين متتابعين فانكر عليه فقال لو امرته باعتاق رقبة لسهل عليه بذل ماله في شهوة فرجه فلم يرتدع واعلم أن المؤثر اذا لم يعتبر جنسه في جنس الحكم كالاسكار في الحرمة فقد شذ أبو زيد منفردا بعدم اعتباره ويفنده انا اذا علمنا من أحد أنه اذا اشتم شتم ثم شتمه زيد غلب على ظننا أنه يشتمه ولو لم نعلم أنه يقابل الاساءة بالاساءة في موضع آخر حتى لو ضرب اضرب ولا شك أنا اذا علمنا ذلك في صور اخر من جنسه كان الظن اقوى لكنه ليس شرطا في حصول أصل الظن قال (وتثبت علية الشبه بجميع المسالك وفي اثباته بتخريج المناط نظر ومن ثم قيل هو الذي لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل ومنهم من قال ما يوهم المناسبة ويتميز عن الطردي بان وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتي لان مناسبته عقلية وان لم يرد شرع كالاسكار في التحريم مثاله طهارة تراد للصلاة فيتعين الماء كطهارة الحدث فالمناسبة غير ظاهرة واعتبارها في مس المصحف والصلاة يوهم قول الراد له اما أن يكون مناسبا أولا والاول مجمع عليه فليس به والثاني طرد فيلغى أجيب مناسب والمجمع عليه المناسب لذاته أولا واحد منهما) اقول قد عد من مسالك العلية الشبه وحقيقة الشبه ان الوصف اما أن يعلم مناسبته بالنظر اليه أولا والاول المناسب والثاني اما أن يكون مما اعتبره الشارع في بعض الاحكام والتفت اليه أولا والاول الشبه والثاني الطرد وعلية الشبه تثبت بجميع المسالك من الاجماع والنص والسبر وهل تثبت بمجرد المناسبة وهو تخريج المناط فيه نظر اذ يخرجه الى المناسبة ومن أجل أنه لا تثبت بمجرد المناسبة قيل في تعريف الشبه تارة هو الذي لا تثبت مناسبته

(قوله هذه أمثلة أقسام المناسب) ترك مثال المؤثر لوضوحه وكثرته وذكر ثلاثة أمثلة للمناسب الملائم بأقسامه الثلاثة ومثالين للمناسب الغريب أحدهما تحقيقي والآخر تقديري ومثالا لما علم الغاؤه ولم يصرح عند ذكره بالموصوف أعني المناسب أو المرسل ليعين أنه مرسل وان كان مناسبا بخلاف الملائم والغريب فان كلا منهما بحسب الذات قد يكون صفة للمناسب وقد يكون صفة للمرسل وعدم التعرض لمثال المرسل الملائم والمرسل الغريب ربما يوهم نفي ما أشرنا اليه من تغاير الملائمين وتغاير الغريبين نظرا الى ظاهر التقسيم فان قيل قد ترك مثالهما لكونهما مردودين مع سبق مثال الملائم وهو تترس الكفار بالمسلمين قلنا وكيف مثل لمعلوم الالغاء مع أنه أدخل في الرد والشارحون جعلوا مثال الهاب في المرض للغريب المرسل ومثال اسكار النبيذ على تقدير عدم النص للغريب الغير المرسل فمع مثال التترس تصير أمثلة غير المؤثر كلها مستوفاة (قوله وعين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع) لان الاجماع على اعتباره في ولاية المال اجماع على اعتباره في جنس الولاية بخلاف اعتباره في عين ولاية النكاح فانه انما ثبت بمجرد ترتيب الحكم على وفقه حيث تثبت الولاية معه في الجملة وان وقع الاختلاف في أنه للصغر أو للبكارة أو بهما جميعا وفي قوله وهو أي الصغر أمر واحد أي ليس جنسا تحته نوعان اشارة الى أنه ليس من اعتبار الجنس (قوله وقد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع) للنص والاجماع على اعتبار حرج السفر ولو في الحج فيها واما اعتبار عين الحرج فليس الا بمجرد ترتيب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع عليه بعين حرج السفر (قوله وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص) بالنص والاجماع وهو ظاهر وانما الخفاء في ان اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين القصاص في النفس ليس بالنص والاجماع على اعتبار حرج السفر ولو في الحج فيها وأما اعتبار عين الحرج فليس الا بمجرد ترتيب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع على عليه نفس حرج السفر (قوله وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص) بالنص والاجماع وهو ظاهر وانما الخفاء في ان اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين القصاص في النفس ليس بالنص والاجماع بل بترتب الحكم على وفقه ليكون من الملائم دون المؤثر ووجهه ان لا نص ولا اجماع على ان العلة ذلك وحده أو مع قيد كونه بالمحدد في ترتيب الحكم عليه أي على هذا الجامع تحصيل مصلحة اشارة الى أن هذا ليس مثالا للغريب المرسل على ما توهمه الشارحون يعني ثبت اعتباره بترتيب الحكم على وفقه في الجملة لكن لم يعلم بنص او اجماع اعتبار عين الوصف أو جنسه في عين الحكم أو جنسه (قوله فلو لم يدل النص) يعني على تقدير ثبوت النص كان هذا من قبيل المؤثر وأما على تقدير عدمه فقد ثبت اعتبار الاسكار في التحريم بمجرد ترتيب الحكم على وفقه فلا يكون مرسلا لكنه غريب من جهة عدم نص أو اجماع على اعتبار عينه أو جنسه في عين التحريم أو جنسه

بالتعليل به والمرسل الذي ثبت الغاؤه كايجاب شهرين ابتداء في الظهار) أقول هذه أمثلة أقسام المناسب اما أقسام الملائم الثلاثة فمثال الاول وهو تأثير عين الوصف الملائم في جنس الحكم ما يقال يثبت للاب ولاية النكاح على الصغيرة كما يثبت له عليها ولاية المال بجامع الصغر فالوصف الصغر وهو أمر واحد والحكم الولاية وهو جنس يجمع ولاية النكاح و ولاية المال وهما نوعان من التصرف وعين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع مثال الثاني وهو اعتبار جنس الوصف في عين الحكم أن يقال الجمع جائز في الحضر مع المطر قياسا على السفر بجامع الحرج فالحكم رخصة الجمع وهو واحد والوصف الحرج وهو جنس يجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع و بالمطر وهو التأذي به وهما نوعان مختلفان وقد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع مثال الثالث وهو اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم أن يقال يجب القصاص في القتل بالمثقل قياسا على القتل بالمحدد بجامع كونهما جناية عمد عدوان فالحكم مطلق القصاص وهو جنس يجمع القصاص في النفس وفي الاطراف وغيرهما من القوى والوصف جناية العمد العدوان وانه جنس يجمع الجناية في النفس وفي الاطراف وفي المال وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص فهذه أمثلة المناسب الملائم وأما المناسب الغريب فمثاله أن يقال في البات في المرض وهو من يطلق امرأته طلاقا بائنا في مرض موته لئلا ترثه يعارض بنقيض مقصوده فيحكم بارثها قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو أن يرث فحكم بعدم ارثه والجامع بينهما كونهما فعلا محرما لغرض فاسد فهذا له وجه مناسبة وفي ترتب الحكم عليه تحصيل مصلحة وهو نهيهما عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار بنص أو اجماع مثال آخر تقديري وذلك لان المثال لا يراد بنفسه ولكن للتفهيم أن يقال يحرم النبيذ قياسا على الخمر بجامع الاسكار على تقدير عدم النص بالتعليل فيه لان الاسكار مناسب للتحريم حفظا للعقل وعلم أن الشارع لم يعتبر عينه في جنس التحريم ولا جنسه في عين التحريم ولا جنسه في جنس التحريم فلو لم يدل النص وهو قوله كل مسكر حرام بالايماء على اعتبار عينه في عينه لكان غريبا وأما الذي ثبت الغاؤه فكايجاب صيام شهرين متتابعين ابتداء قبل العجز عن الاعتاق

وحذف لان لفظ يوهم مشعر به فجعل التفسير الثانى ابتداء كلام لا تفريعا على النظر على ماذكره المحقق وفى بعض الشروح ان اثباته
بتخريج المناط مبنى على تفسيره فمن فسره بما يوهم المناسبة منعه لان تخريج المناط يوجب المناسبة ومن فسره بالمناسب الذى
ليست مناسبته لذاته جوزه لجواز أن يكون الوصف الشبهى مناسبا بتبع المناسب بالذات وهذا أيضا فاسد لان تخريج المناط
يقتضى كون الوصف مناسبا بالنظر الى ذاته (قوله مثال) يعنى اذا حاولنا الحاق ازالة الخبث بازالة الحدث بجامع كونهما طهارة تراد
للصلاة كان الجامع وصفا شبهيا اذ لا تظهر مناسبته للحكم المذكور ولكنه يوهم المناسبة من جهة انه قد اجتمع فيها أعنى فى ازالة الخبث
كونها طهارة للصلاة وكونها عن الخبث والشارع قد اعتبر الاول حيث رتب عليه حكم تعيين الماء فى الصلاة والطواف ومس المصحف
ولم يعتبر الثانى فى شئ من الصور فظهر لنا ان الغاء مالم يعتبره أصلا والحكم بخلوه من المصلحة دون الغاء ما اعتبره
والحكم بخلوه أقرب يعنى
أن الحكم بالغاء غير المعتبر
أقرب وأنسب من الحكم
بالغاء المعتبر فتوهمنا
من ذلك أن الوصف الذى
اعتبره كالطهارة للصلاة
مناسب للحكم الذى هو
تعيين الماء وان فيه مصلحة
وان الشارع حيث اعتبر
تلك الصفة انما اعتبرها
للاشتمال على تلك المصلحة
وهذا معنى شبهية الوصف
وضمير اعتبرها للوصف
الذى اعتبره الشارع
بتاويل الصفة لا للطهارة
ولا للاوصاف المجتمعة
ولا للمصلحة على مايتوهم
وضميرهو ومناسبته وعليته
للطهارة بالماء اكونها
عبارة عن الوضوء وقد
يقال المراد انه فى الطهارة
بالماء فى الصلاة والطواف
ومس المصحف قد اجتمع
وصف كونها طهارة وكونها
من الخارج من السبيلين والثانى مما لم يعتبره الشارع فالغاؤه أقرب فيتوهم ان فى نفس الطهارة مناسبة ومصلحة والشارع انما اعتبرها
فى صورة الاجتماع لتلك المناسبة والمصلحة (قوله واعلم) قد اختلف عباراتهم فى تفسير الشبه حتى قال امام الحرمين لا يتحرر فى الشبه
عبارة مستمرة فى صناعة الحدود فمنهم من فسره بما تردد فيه الفرع بين أصلين يشاركهما فى الجامع الا انه يشارك أحدهما فى أوصاف
أكثر فهى الحاقه به شبها كالحاق العبد المقتول بالحر ومنهم من فسره بما يعرف به المناط قطعا الا انه يفتقر فى آحاد الصور الى تحقيقه
كما فى طلب المثل فى جزاء الصيد بعد العلم بوجوب المثل ومنهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان لحكمين لا على سبيل الكمال لكن أحدهما
أغلب فالحكم به حكم بالاشبه كالحكم فى اللعان بأنه يمين لا شهادة وان وجدا فيه وقال القاضى هو الجمع بين الاصل والفرع بما
لا يناسب الحكم لكن يستلزم المناسب وهو قياس الدلالة فنبه الشارح المحقق على بعض هذه المعانى وعلى اشتراك اللفظ وعلى ان ما بعده
من مسالك العلة غير ذلك

مناسبته الا بدليل منفصل وقيل تارة هو ما يوهم المناسبة وليس بمناسب وهو يشبه الطردى من حيث أنه
غير مناسب ويشبه المناسب من حيث التفات الشرع اليه ويتميز عن الطردى بان الطردى وجوده كالعدم
كما يقال الخل لا يبنى عليه القنطرة أولا يصاد منه السمك فلا يزيل الخبث كالمرق فان ذلك مما الغاه
الشارع قطعا بخلاف الذكورة والانوثة فانه اعتبر فى بعض الاحكام ويتميز عن المناسب الذاتى بان
المناسب مناسبته عقلية وان لم يرد الشرع كالاسكار للتحريم فان كونه مزيلا للعقل الضرورى للانسان
وكونه مناسبا للمنع منه مما لا يحتاج فى العلم به الى ورود الشرع مثال الشبه أن يقال فى ازالة الخبث
هى طهارة تراد للصلاة فيتعين الماء كطهارة الحدث فان المناسبة بين كونها طهارة تراد للصلاة وبين تعيين
الماء غير ظاهرة لكن اذا اجتمعت أوصاف منها ما اعتبره الشارع ومنها مالم يعتبره كان الغاء مالم يعتبره
وخلوه عن المصلحة بخلاف ما اعتبره اقرب فيتوهم أنه مناسب وأن ثم مصلحة وقد اعتبرها حيث
اعتبره لذلك فاعتبار الشارع للطهارة بالماء وهو الوضوء فى مس المصحف وفى الصلاة وفى الطواف يوهم
مناسبته فيصدق عليه حد الشبه هذا وقد احتج الراد للشبه بانه اما أن يكون مناسبا أولا يكون والاول
مجمع على قوله والثانى هو الوصف الطردى وهو مجمع على رده فشئ منهما لا يكون شبها لان الشبه مختلف
فيه اجماعا الجواب نختار أنه مناسب قولك فيكون مجمعا على قبوله قلنا متى اذا كان مناسبا لذاته أو اعم
والاول مسلم والثانى ممنوع فان الاجماع ما انعقد الا فى المناسب بالذات فانه الذى يعنى بالمناسب عند
اطلاقه سلمنا أنه ليس بمناسب قولك فيكون طردا قلنا لا نسلم بل لا يكون مناسبا ولا طردا بل واسطة
بينهما يتميز عن كل بما ذكرنا واعلم أن الشبه يقال لمعنى آخر وهو الوصف الجامع لآخر اذا تردد به
الفرع بين أصلين فالاشبه منهما هو الشبه كالنفسية والمالية فى العبد المقتول فانه تردد بهما بين الحر
والفرس وهو بالحر اشبه اذ مشاركته له فى الاوصاف والاحكام أكثر وحاصله تعارض مناسبين رجح
أحدهما وليس من الشبه المقصود فى شئ او ردناه لتأمن من الغلط الناشئ من الاشتراك قال (الطرد
والعكس ثالثها لا يفيد بمجرده قطعا ولا ظنا لنا أن الوصف المتصف بذلك اذا خلا عن السبر أو عن أن
الاصل عدم غيره أو غير ذلك جاز أن يكون ملازما للعلة كرائحة المسكر فلا قطع ولا ظن واستدل الغزالى
بان اطراده سلامته من النقض وسلامته من مفسد واحد لا توجب انتفاء كل مفسد ولو سلم فلا صحة الا

(قوله وهو المسمى بالدوران) قد اعتبر وافى الدوران صلوح العلية ومعناه ظهور مناسبة ما وقد جعل مجرد الطرد هنا خاليا عن المناسبة فصار هذا منشأ الاختلاف فى افادته العلية اذ لاخفاء فى أن الوصف اذا كان صالحا للعلية وقد يترتب الحكم عليه وجودا وعدما حصل ظن العلية بخلاف ما اذا لم يظهر له مناسبة كالرائحة للتحريم (قوله اذا خلا) يعنى أن كون الوصف متصفا بمجرد الطرد والعكس انما يكون عند خلوه عن السبر وعن كون الاصل عدم الغير وعن غير ذلك من مسالك العلة مثل المناسب والشبه والنص والاجماع فقوله وهو أخذ غيره معه اعادة لتفسير السبر اترتب عليه تحقيق المغايرة بينه وبين كون الاصل عدم الغير يعنى ان فى السبر يوجد مع الوصف غيره ثم ينفى ويبطل ذلك الغير وفى كون الاصل عدم الغير لا يلتفت مع الوصف الى غير أى الى وصف آخر ينفى ويبطل عليته بل يكتفى بأنه قد وجد هذا الوصف وعدم غيره بحكم الاصل (قوله أو غير ذلك) عطف على السبر أو على ان الاصل عدم غيره والاظهر عطفهما جميعا اما بالواو لان الشرط هو الخلو عن الجميع واما بأو كما فى المتن لان الخلو فى معنى النفى فيفيد العموم

بصحيح والعكس ليس شرطا فيها فلا يؤثر وأجيب قد يكون للاجتماع تأثير كأجزاء العلة واستدل بان الدوران فى المتضايفين ولا علة وأجيب انتفت بدليل خاص مانع قالوا اذا حصل الدوران ولا مانع من العلة حصل العلم أو الظن عادة كما لو دعى انسان باسم فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك علم أنه سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك قلنا لولا ظهور انتفاء غير ذلك ببحث أو بانه الاصل لم يظن وهو طريق مستقل ويقوى بذلك) اقول الطرد والعكس هو أن يكون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده ويعدم بعدمه وهو المسمى بالدوران وقد اختلف فى افادته العلية أى دلالته عليها على مذاهب أولها وعليه الاكثر يفيد بمجرده ظنا ثانيها يفيد قطعا ثالثها وهو المختار لا يفيد قطعا ولا ظنا لنا الوصف المتصف بالطرد والعكس انما يكون مجردا اذا خلا عن السبر وهو أخذ غيره معه وابطاله وعن أن الاصل عدم غيره من غير الالتفات الى غيره منفى معه أو غير ذلك من مناسبة أو شبه ولا شك أنه اذا خلا عن هذه الاشياء فكما يجوز كونه علة يجوز كونه ملازما للعلة كالرائحة المخصوصة الملازمة للسكر فانها تنعدم فى العصير قبل الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله ومع ذلك فليست بعلة قطعا ومع قيام هذا الاحتمال فلا يحصل القطع بالعلية ولا ظنها ويكون الحكم بعليته تحكما محضا اللهم الا بالالتفات الى نفى وصف غيره بالاصل أو بالسبر فيخرج عن المبحث وقد يقال أن اردت بالجواز تساوى الطرفين منع وأن اردت به عدم الامتناع لم ينافى الظن وقد استدل الغزالى رحمه الله على أنه لا يفيد العلية بان المقتضى لعلية الوصف حينئذ اما الاطراد وحده أو هو بقيد الانعكاس وكلاهما باطل أما الاول فلان الاطراد حاصله أنه لا يوجد فى صورة بدون الحكم ووجوده بدون الحكم هو النقض فيكون الاطراد هو السلامة عن النقض والنقض أحد مفسدات العلة والسلامة عن مفسد واحد لا توجب انتفاء كل مفسد ولا ينتفى الفساد الا به سلمنا لكن انتفاء كل مفسد لا يكفى فى الصحة فلا بد من مقتض للصحة من علة وذلك لان عدم المانع وحده لا يصلح علة مقتضية فلا يكون كافيا فى تصحيح العلية وجعله صالحا للتعليل به وهو المطلوب وأما الثانى فلان الانعكاس لو كان شرطا فى صحة العلية لكان شرطا فى العلية وقد علمت فيما مر أنه ليس بشرط الجواب

ومن الغريب ما يقال ان قوله من غير الالتفات بيان لما تقدم قصدا الى التعميم يعنى ان كونه مجردا غير مختص بالمذكورين بل معناه انه اذا خلا عن الالتفات الى غير ذلك الوصف سواء كان ذلك الغير منفيا كما فى الاستعانة بالسبر أو غير منفى كما فى الاستعانة بالمناسبة (قوله اللهم الا بالالتفات) فان قيل قد سبق ان الالتفات الى الغير انما هو فى السبر دون الاصل أعنى كون الاصل عدم الغير قلنا المنفى فى الاصل هو الاصل هو الالتفات مع الوصف الى غير هو منفى أعنى الى وصف آخر ينفى ويبطل لا الالتفات الى نفى الغير على الاطلاق وتحقيقه أن الاصل والسبر يشتركان فى نفى الغير الا انه لا فى السبر يلتفت الى الغير بخصوصه فينفى ولا كذلك الاصل (قوله فيخرج عن المبحث) مشكل بالشبه حيث أثبت بمسالك العلة ولم يخرج عن المبحث وعن افادته العلية (قوله سلمنا) يعنى قررنا والا فالمنع والتسليم وظيفة المعترض دون المستدل والذى تقتضيه عبارة الغزالى ان تكون عبارة المتن ولو سلم بالتخفيف من السلامة لانه قال وان سلم عن كل مفسد أيضا لم يدل على الصحة اذ لا يكفى للصحة انتفاء المفسد بل لا بد من قيام دليل على الصحة فان قيل دليل صحته انتفاء المفسد قلنا لا بل دليل الفساد انتفاء المصحح (قوله وأما الثانى) عبارة الغزالى اى الوجود عند الوجود طرد محض وقد بين انه لا يدل على العلية فزيادة العكس مع الوصف لا تؤثر لان العكس ليس بشرط فى العلل الشرعية فلا أثر لوجوده وعدمه وهكذا قرره الآمدى وسائر الشارحين وأجابوا بأنه لا يلزم من عدم افادة كل من الطرد والعكس العلية عدم افادتهما اذ قد يكون للهيئة الاجتماعية من الاثر ما لا يكون لكل جزء كما فى أجزاء العلة وهذا كلام لا غبار عليه الا انه لم يكن لتفريع قوله فلا أثر لوجوده وعدمه على عدم كونه شرطا وجه ظاهر وان كان مشعرا بانه لو توقف عليه صحة

لانسلم أن المقتضى اما الاطراد وحده أوهو بقيد الانعكاس ولم لا يجوز أن يكون للهيئة الاجتماعية منهما اثر كما فى اجزاء العلة المركبة فان كل واحد لا يصلح علة و يحصل من اجتماعها مجموع هو العلة وقد استدل عليه بان الدوران ثابت فى المتضايفين ولا علية ولو اقتضى العلية لثبتت مع ثبوته الجواب منع الملازمة لان دلالته ظنية فيجوز التخلف بدليل خاص لمانع يمنع عنه وذلك لا يقدح فى الدلالة الظنية غايته أن قاطعا عارض ظنيا فبطل اثره فيعمل به فى غير ذلك الموضع قالوا اذا وجد الدوران ولا مانع من العلية من معية كما فى المتضايفين أو تأخر كما فى المعلول أو غيرهما كما فى الشرط المساوى حصل العلم بالعلية أو الظن بها وذلك مما تقضى به العادة وتحقيقه أنه اذا دعى الانسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد أخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا يتأتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك و يتبعونه فى الدروب يقصدون اغضابه فيدعونه به ولولا انه ضرورى لما علموه الجواب محل النزاع ليس هو حصول العلم به بل حصول العلم بمجرده وذلك فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بأنه بحث عنه فلم يوجد واما بأن الاصل عدمه لما ظن وتحقيقه ان كل واحد مما ذكرنا طريق مستقل لكنه يفيد ظنا ضعيفا فاذا انضم اليه الدوران قوى الظن وأما العلم فكلا والظن بمجرده ممنوع لا قويا ولا ضعيفا ولا يلزم من افادة الشئ تقوية الظن الحاصل بغيره افادته للظن بمجرده وقد يقال بأن هذا انكار للضرورى وقدح فى جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير استدلال بما ذكرتم قال ((القياس جلى وخفى فالجلى ما قطع بنفى الفارق فيه كالامة والعبد فى العتق وينقسم الى قياس علة وقياس دلالة وقياس فى معنى الاصل فالاول ما صرح فيه بالعلة والثانى ما يجمع فيه بما يلازمها كما لو جمع بأحد موجبى العلة فى الاصل لملازمة الآخر له كقياس قطع الجماعة بالواحد على قتلها بالواحد بواسطة الاشتراك فى وجوب الدية عليهم والثالث الجمع بنفى الفارق))
أقول القياس تلحقه القسمة باعتبارين باعتبار القوة و باعتبار العلة الاول باعتبار القوة وهو اما جلى أو خفى فالجلى ما علم فيه نفى الفارق بين الاصل والفرع قطعا مثاله قياس الامة على العبد فى احكام العتق كالتقويم على معتق الشقص فانا نعلم قطعا ان الذكورة والانوثة فيهما مما لم يعتبره الشارع وان لا فارق الا ذلك والخفى بخلافه وهو ما يكون نفى الفارق فيه مظنونا كقياس النبيذ على الخمر فى الحرمة اذ لا يمتنع ان تكون خصوصية الخمر معتبرة ولذلك اختلف فيه الثانى باعتبار العلة وهو قياس علة وقياس دلالة وقياس فى معنى الاصل فالاول وهو قياس العلة ما صرح فيه بالعلة كما يقال فى النبيذ مسكر فيحرم كالخمر الثانى وهو قياس الدلالة أن لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل فى قياس النبيذ على الخمر برائحته المشتدة وحاصله اثبات حكم فى الفرع هو وحكم آخر وهو الرائحة توجبهما علة واحدة فى الاصل فيقال يثبت هذا الحكم فى الفرع لثبوت الآخر فيه وهو ملازم له فيكون قد جمع بأحد موجبى العلة فى الاصل لوجوده فى الفرع بين الاصل والفرع فى الموجب الآخر

العلية لكان شرطا فى العلية ضرورة انه لا علية بدون الصحة حاول المحقق بيانه بهذا الوجه لكن على هذا لا يستقيم الجواب لان الانعكاس سواء جعل قيد الدليل صحة العلية أو جزأ له لم تحقق العلية بدونه فكان شرطا وما يتوهم من ان الانعكاس حينئذ جزء للعلة لا شرط ليس بشئ اذ العلة هى الوصف المتصف بالاطراد والانعكاس على ان كون الانعكاس جزء العلة أبعد من كونه شرطا بل الجواب حينئذ انه لا يلزم من كون بعض العلل مطردة منعكسة اشتراط الانعكاس فى العلة على الاطلاق وهو ظاهر غايته ان العلة مسلكها الطرد والعكس يكون مشروطه بذلك ولا فساد فيه (قوله وقد استدل) تقريره انه لو أفاد العلية لما تخلف الحكم عنه واللازم منتف كما فى المتضايفين والجواب ان التخلف لمانع لا يقدح فان قيل فلا يفيد بمجرده بل مع عدم المانع قلنا هذا جار فى كل دليل فان أريد التجرد عن كل شئ حتى عن وجود الشرط وعدم المانع فلا نزاع (قوله فيعمل به) أى بالظنى فى غير صورة معارضة القاطع اياه (قوله ولا مانع) فلا تظن علية أحد المتضايفين للآخر لمانع المعية ولا علية المعلول لعلته لمانع التأخر ولا علية الشرط المساوى لمشروطه لمانع القطع بعدم تأثيره وقيد بالمساوى ليتحقق الطرد أعنى الدوران وجودا اذ مع الاعم لا يلزم وجود المشروط (قوله حاصله اثبات حكم) هو التحريم فى النبيذ هو أى ذلك الحكم وحكم آخر هو الرائحة بعضهما علة واحدة هى الاسكار فى الخمر فيقال ثبت التحريم فى النبيذ لثبوت الرائحة فيه وهو أى الحكم الآخر الذى هو الرائحة ملازم للاول الذى هو التحريم فيكون القائس قد جمع أو فيكون الشأن قد جمع على لفظ المبنى للمفعول بالرائحة التى يوجبها الاسكار فى الخمر لوجود فى النبيذ بين الخمر والنبيذ فى التحريم الذى هو حكم آخر يوجبه الاسكار لملازمة التحريم للرائحة أو بالعكس ومرجع هذا القياس الى الاستدلال بالرائحة التى يوجبها الاسكار على الاسكار و بالاسكار على التحريم الذى هو أيضا مما يوجب الاسكار لكن قد اكتفى بذكر الرائحة عن التصريح بالاسكار

الملازمة الآخر له ويرجع الى الاستدلال بأحد الموجبين على العلة وبالعلة على الموجب الآخر لكن يكتفى بذكر موجب العلة عن التصريح بها مثاله أن يقال يقطع الجماعة بالواحد اذا اشتركوا فى قطع يده كما يقتل الجماعة بالواحد اذا اشتركوا فى قتله والجامع وجوب الدية عليهما فى الصورتين وذلك أن الدية والقصاص موجبان للجناية لحكمة الزجر فى الاصل وقد وجد فى القطع أحدهما وهو الدية فيوجب الآخر وهو القصاص عليهم لانهما متلازمان نظرا الى اتحاد علتهما وحكمتهما الثالث وهو القياس فى معنى الاصل أن يجمع بنفى الفارق ويسمى تنقيح المناط مثاله قصة الاعرابى بنفى كونه اعرابيا فيلحق به الزنجى والهندى وبنفى كون المحل أهلا فيوجب الكفارة فى الزنا وبنفى كونه رمضان تلك السنة فيلحق به الرمضانات الاخر وكذلك اذا نفى الحنفى كون الافساد بالوقاع فيلحق به المفسد بالاكل عمدا قال ((مسئلة يجوز التعبد بالقياس خلافا للشيعة والنظام وبعض المعتزلة وقال القفال وأبو الحسين يجب عقلا لنا القطع بالجواز وانه لو لم يجز لما وقع وسيأتى قالوا العقل يمنع مما لا يؤمن فيه الخطأ ورد بان منعه هنا ليس احالة ولو سلم فاذا ظن الصواب لا يمنع قالوا قد علم الامر بمخالفة الظن كالشاهد الواحد والعبيد ورضيعة فى عشر أجنبيات قلنا بل قد علم خلافه كخبر الواحد وظاهر الكتاب والشهادات وغيرها وانما منع لمانع خاص)) أقول التعبد بالقياس هو أن يوجب الشارع العمل بموجبه وهو اما يكون ممتنعا عقلا أو جائزا أو واجبا وقد قال بكل واحد منها قائل فعندنا يجوز وعند الشيعة والنظام وبعض المعتزلة يمتنع وعند القفال وأبى الحسين يجب لنا القطع بالجواز لانه لو فرض أن يقول الشارع اذا وجدت مشاركة فرع الاصل فى علة حكمه فاثبت فيه حكمه واعمل به أيها المجتهد لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره وأيضا لو لم يجز لم يقع وقد وقع كما سيأتى قالوا أولا القياس طريق لا يؤمن فيه الخطأ وهو بين ولا شك أن العقل مانع من سلوك طريق لا يؤمن فيه الخطأ ولا نعنى بعدم جوازه عقلا الا ذلك الجواب لا نسلم أن منع العقل مما لا يؤمن فيه الغلط احالة له وايجاب لنفيه بل معناه أنه مرجح للترك عليه والمدعى هو الاحالة فهو نصب دليل لا فى محل النزاع ثم ان مثله لا يمتنع التعبد به شرعا ولو سلم أن منعه عنه احالة لذلك فى الجملة فلا نسلم أن منعه ثابت فى جميع الصور فانه مختص بما لا يغلب فيه جانب الصواب وأما اذا ظن الصواب وكان الخطأ مرجوحا فلا يمنع فان المظان الاكثرية لا تترك بالاحتمالات الاقلية والا لتعطلت الاسباب الدنيوية والاخروية اذ ما من سبب من الاسباب الا ويجرى فيه ذلك ويجوز تخلف الاثر عنه والتضرر به فان الثانى لا يزرع بيقين أن يأخذ الريع والتاجر لا يسافر وهو جازم بان يربح والمتعلم لا يتعب فى تعلمه وهو يقطع بانه يعلم ويثمر عمله ما يتعلم له الى غير ذلك بل العقل يوجب العمل عند ظن الصواب وأن أمكن الخطأ تحصيلا للمصالح لا تحصل الا به على ما لا يخفى فى تتبع موارد الشرع ومن طلب الجزم فى التكاليف عطل أكثرها قالوا ثانيا لا يجوز العقل ورود الشرع بالعمل بالظن لما قد علم منه أنه ورد بمخالفة الظن وكيف الجمع بين ايجاب الموافقة والمخالفة ويبين ذلك ثلاثة أمثلة الاول الحكم بالشاهد الواحد وان أفاد الظن القوى لكونه صديقا أو للقرائن الثانى شهادة العبيد وان كثروا وعلم انهم ديِّنون عدول فى الغاية من التقوى حتى يقوى الظن بشهادتهم

(قوله لانهما) أى الدية والقصاص متلازمان نظرا الى اتحاد علتهما بحسب الجنس بمعنى ان الجناية توجب الدية فى الخطا والقصاص فى العمد وليس تحقق الدية فى الخطا ولا يتحقق القصاص فى العمد والعكس (قوله ان يجمع) أى بين الاصل والفرع بمجرد عدم الفارق من غير تعرض لوصف هو العلة واذا تعرض للعلة وكان عدم الفارق قطعيا كان قياسا جليا كما اذا كان ظنيا كان خفيا (قوله التعبد بالقياس هو ان يوجب الشارع العمل بموجبه) هذا مخالف لصريح كلام الآمدى والشارحين ومضمون أدلة الفرق فانهم يطبقون على ان معناه ايجاب الشارع القياس والحاق الفرع بالاصل وذلك على المجتهد خاصة وبالمعنى الذى ذكره الشارح عليه وعلى سائر المكلفين وكان هذا أقرب الى مقاصد الفن مثل ما سبق من كون الاجماع حجة يجب العمل بمقتضاه وكذا خبر الواحد ونحو ذلك (قوله ولا يؤمن فيه الخطأ) لان النزاع فى القياس الظنى (قوله احالة له) أى لما لا يؤمن فيه من الغلط وكذا ضمير نفيه وعليه وضمير معناه لمنع العقل وضمير انه للعقل والحاصل أن المدعى ايجاب النفى وما ذكر انما يدل على ترجيحه فان قيل انه يستلزم المدعى لان ما يترجح تركه عقلا يمتنع التعبد به شرعا قلنا ممنوع وهو مسئلة الحسن والقبح (قوله ولو سلم) لا خفاء فى ان الانسب تقديم المنع الثانى (قوله فان الثانى) أى المزارع من ثنأ بالبلد أقام به ومنه ثناء البلد (قوله رضيعة فى عشر أجنبيات) سوق كلامه ان واحدة من العشرة رضيعة لزيد مثلا والعشر اجنبيات له بمعنى ان ليست منهن محرما له بنسب فيكون كل واحدة منهن غير الرضيعة مظنونا وقد منع الشارع اتباع هذا الظن والعمل به وتقرير الآمدى والشارحين انه اشتبهت رضيعة بعشر أجنبيات ولم يجز نكاح واحدة منهن وان غلب على الظن بعلامات انها أجنبية

بشهادتهم/ الثالث رضيعة في عشر اجنبيات فان كل واحدة على التعيين يظن كونها غير الرضيعة لتحققه على تسع تقادير ولا يتحقق خلافه الا على تقدير واحد ومع ذلك فامرنا بمخالفة الظن فحرم التزوج بها/ الجواب لانسلم أنه علم وروده بمخالفة الظن بل المعلوم خلافه وهو وروده بمتابعة الظن كما في خبر الواحد وفي ظاهر الكتاب وفي الشهادات المختلفة المراتب من شهادة أربعة ورجلين ورجل وامرأتين ورجل وغيرها كظاهر السنة واعتبار القيم واخبار النساء في الحيض والطهر في غشيانهن وماذكروه انما منع فيه عن اتباع الظن لمانع خاص وتحقيقه أن مراتب الظنون وحصولها باسبابها بحسب الوقائع وما يمكن تحصيله من مراتبه في القضايا ومالا يمكن واعتباره بحسب امكان الاقوى وعدمه او غير ذلك مما يختلف اختلافا عظيما وكانت خفية غير منضبطة بنفسها فانيطت بمظان ظاهرة منضبطة فكان ماذكره نقضا لمجرد الحكمة الذي سميناه كسرا وقد علمت أنه لا يضر قال (النظام اذا ثبت وورود الشرع بالفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل وغيره بالمني دون البول وغسل بول الصبية ونضح بول الصبي وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير والجلد بنسبة الزنا دون نسبة الكفر والقتل بشاهدين دون الزنا وكعدتي الموت والطلاق والجمع بين المختلفات كقتل الصيد عمدا أو خطأ والردة والزنا والقاتل والوطئ في الصوم والمظاهر في الكفارة استحال تعبده بالقياس ورد بان ذلك لايمنع الجواز لجواز انتفاء صلاحية ماتوهم جامعا أو وجود المعارض في الاصل أو في الفرع ولاشتراك المختلفات في معنى جامع أو لاختصاص كل بعلة لحكم خلافه قالوا يفضي الى الاختلاف فيرد لقوله ولو كان من عند غير الله ورد بالعمل بالظواهر وبان المراد التناقض اومايخل بالبلاغة فاما الاحكام فمقطوع بالاختلاف فيها قالوا ان كان كل مجتهد مصيبا فيكون الشئ ونقيضه حقا وهو محال وان كان المصيب واحدا فتصويب احد الظنين مع الاستواء محال ورد بالظواهر وبان النقيضين شرطهما الاتحاد وبان تصويب أحد الظنين لا بعينه جائز قالوا ان كان القياس كالنفي الاصلي فيستغنى عنه وان كان مخالفا فالظن لا يعارض اليقين ورد بالظواهر وبجواز مخالفة النفي الاصلي بالظن قالوا حكم الله يستلزم خبره عنه ويستحيل بغير التوقيف قلنا القياس نوع من التوقيف قالوا يتناقض عند تعارض علتين ورد بالظواهر وبانه ان كان واحدا رجح فان تعذر وقف على قول وتخير عند الشافعي وأحمد وان تعذر فواضح الموجب النص لايفي بالاحكام فقضى العقل بالوجوب ورد بأن العمومات يجوز ان تفي مثل كل مسكر حرام) اقول قالوا ثالثا وهو مما اختص النظام من الادلة باختراعه قال قد ثبت من الشارع الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات واذا ثبت ذلك استحال تعبده بالقياس/ أما الفرق بين المتماثلات فمنه ايجاب الغسل وغيره من منع قراءة القرآن ومسه ومكث المسجد بخروج المني دون البول مع تماثلهما في الاستقذار والفضلة/ ومنه ايجاب الغسل من بول الصبية دون الصبي اذا كتفي فيه بالنضح/ ومنه قطع سارق القليل دون غاصب الكثير/ ومنه ايجاب الجلد بنسبة الزنا الى الشخص دون نسبة القتل والكفر اليه/ ومنه ثبوت القتل بشاهدين دون الزنا/ ومنه الفرق بين عدتي الطلاق والوفاة فالاولى ثلاثة أشهر والثانية أربعة أشهر وعشر/ وأما الجمع بين المختلفات فمنه التسوية بين قتل الصيد عمدا أو خطأ في الفداء في الاحرام/ ومنه التسوية بين الزنا والردة في القتل/ ومنه تسوية القاتل خطأ والواطئ في الصوم والمظاهر عن امرأته في ايجاب الكفارة عليهم/ وأما انه اذا ثبت ذلك استحال تعبده بالقياس فلان معنى القياس وحقيقته ضد ذلك وهو الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات/ الجواب بمنع الثانية فان ذلك لايمنع جواز التعبد بالقياس أما الفرق بين المتماثلات فان المتماثلات انما يجب اشتراكها في الحكم اذا كان مابه الاشتراك يصلح علة

(قوله من شهادة أربعة) في الزنا ورجلين خاصة في العقوبات ورجل وامرأتين أيضا في الماليات ورجل في هلال رمضان (قوله النظام) ظاهر الكلام انه قياس استثنائي تقريره انه اذا ثبت الفرق والجمع استحال التعبد والمقدم حق فكذا التالي والجواب منع الاول أعني الملازمة لكن تصريح الشارح بأن الجواب منع الثانية يقتضي ان يكون القياس اقترانيا ممنوع فيه الكبرى وتقريره ان الشارع قد ثبت منه الفرق والجمع وكل من يثبت منه ذلك استحال منه التعبد بالقياس

للحكم ليصلح جامعا ولا يكون له معارض فى الاصل هو المقتضى للحكم دون هذا ولا معارض فى الفرع اقوى يقتضى خلاف ذلك الحكم وشئ من ذلك غير معلوم فيما ذكرتم من الصور لجواز عدم صلاحية ماتوهمتموه جامعا لكونه جامعا أو وجود المعارض له امافى الاصل أوفى الفرع وأما الجمع بين المختلفات فلجواز اشتراك المختلفات فى معنى جامع هو العلة للحكم فى الكل فان المختلفات لايمتنع اشتراكها فى صفات ثبوتية واحكام وأيضا فيجوز اختصاص كل بعلة تقتضى حكم المخالف الآخر فان العلل المختلفة لايمتنع أن توجب فى المحال المختلفة حكما واحدا قالوا رابعا القياس يفضى الى الاختلاف وكل مايفضى الى الاختلاف مردود أما الاولى فلاختلاف الاصول والقرائح والانظار وكلها والواقع فى الواقع وأما الثانية فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فى معرض المدح بعدم الاختلاف الموجب للرد ودل على أن مامن عند الله لايوجد فيه اختلاف فمايوجد فيه اختلاف لايكون من عند الله فحكم القياس للاختلاف الكثير فيه لايكون من عند الله وكل حكم لايكون من عند الله فهو مردود اجماعا وفى الآية أيضا اشارة الى المقدمة الاولى الجواب أن الاختلاف المنفى فى الآية عما من عند الله انما هو التناقض والاضطراب فى النظم المخل بالبلاغة التى لاجلها وقع التحدى والالزام بكونه من عند الله لا الاختلاف فى الاحكام الشرعية فانه واقع قطعا ولايمكن انكاره قالوا خامسا لوجاز الاجتهاد بالقياس فاما أن يكون كل مجتهد مصيبا أو يكون المصيب واحدا لاجائز أن يكون كل مجتهد مصيبا لان حكم أحدهما نقيض حكم الآخر فيلزم أن يكون الشئ ونقيضه حقا معا وأنه محال ولاجائز أن يكون المصيب واحدا لان تصويب احد الظنين مع استوائهما تحكم محض وأنه غير جائز شرعا الجواب أولا النقض بسائر الظواهر اذ الاجتهاد لايختص بالقياس وثانيا بانا نختار أن كل مجتهد مصيب قولك فيكون الشئ ونقيضه حقا معا قلنا ممنوع فان النقيضين شرطهما الاتحاد فى الامور التى عدت فى موضعها ولم يوجد ههنا لان كل مجتهد حكمه ثابت بالنسبة اليه والى مقلديه دون غيرهم وثالثا بانا نختار أن المصيب واحد قولك انه تحكم قلنا ممنوع وانما يلزم لوصوبنا ظننا معينا وخطأنا ظننا معينا وأما اذا قلنا احد الظنين لابعينه ولاندرى أيهما هو كان جائزا ولاتحكم فيه قالوا سادسا حكم الله فى الواقعة المعينة بالوجوب أو بالحرمة من الممكنات فلا يعلم بدليل العقل بل بدليل السمع ولاطريق اليه الا باخباره للمبلغ وذلك بغير التوقيف على خبره منه محال لانه تكليف الغافل واذا حصل التوقيف فلامعنى للقياس الجواب انما يكون ذلك اذا لم يكن القياس نوعا من التوقيف بان شرعه الله ونصبه للحكم وتعبد المكلفين باتباعه وهو أول المسئلة قالوا سابعا القياس يفضى الى التناقض الباطل فيكون باطلا بيانه أنه لابعد فى أن تتعارض علتان تقتضى كل نقيض حكم الآخر وحينئذ يجب اعتبارهما واثبات حكمهما لانه المفروض

(قوله هو المقتضى للحكم) وصف المعارض فى الاصل بهذا ليتحقق امتناع القياس اذ لو أريد به مجرد وجود وصف آخر للعلية لايوجد فى الفرع احتمل ان يكون كل منهما علة ولايمنع القياس اذ لايتعين كون العلة هو المجموع على ماذكر فى بعض الشروح واما المعارض فى الفرع فلامعنى له سوى المقتضى بخلاف حكم الاصل فصرح به وقيده بالاقوى ليصح اثبات حكم مخالف لحكم المماثل الآخر فيتحقق الفرق اذ لو كان مساويا أو مرجوحا لم يكن ذلك (قوله بعدم الاختلاف الموجب للرد) يعنى ان قوله اشعار بان الاختلاف موجب للرد لان قوله لو كان من عند غير الله وكلمة لو بحسب اللغة لانتفاء الثانى لانتفاء الاول فيفيد ان عدم الاختلاف فيه بسبب انه من عند الله فحصل ان مايكون من عند الله لايوجد فيه الاختلاف وينعكس بعكس النقيض الى ان مايوجد فيه الاختلاف لايكون من عند الله يجعله كبرى لقولنا حكم القياس يوجد فيه الاختلاف فينتج ان حكم القياس لايكون من عند الله ضمه الى قولنا كل حكم لايكون من الله فهو مردود وينتج ان حكم القياس مردود وهو المطلوب (قوله وفى الآية) يعنى ان الآية مستقلة بافادة المطلوب لدلالتها على المقدمة الاولى أيضا حيث دلت على ان ماليس من عند الله مفض الى الاختلاف بل مستلزم له ومعلوم ان القياس من عند الله وأنت خبير بانه لو كان هذا معلوما لما احتيج فى اثبات المطلوب الى التمسك بالآية أصلا لانا نضمه الى قولنا وكل ماليس من عند الله فهو مردود فيتم وحاصل الجواب منع الكبرى أى لانسلم ان مافيه اختلاف بمعنى الاختلاف فى الاحكام فهو مردود ولادلالة فى الآية على ذلك لان الاختلاف المنفى فى الآية عما من عند الله هو التناقض واختلاف النظم بان يكون بعضه بالغا حد الاعجاز وبعضه قاصرا عنه (قوله لان حكم أحدهما نقيض حكم الآخر) لان الاختلاف ان كان فى طرفى الاثبات والنفى فظاهر وان كان فى مثل الوجوب والندب مثلا فكل يستلزم نقيض الآخر (قوله قلنا ممنوع) يعنى ان اللزوم ممنوع اذ الحكمان ليسا نقيضين اذ المعنى ان هذا واجب على زيد مثلا ليس بواجب على عمرو وقد يتوهم ان المراد منع انتفاء اللازم أى لانسلم ان حقية النقيضين عند اختلاف الاشخاص والجهات محال وليس كذلك بل مآله الى منع اللزوم ومن الشبه المذكورة فى المتن ان حكم

فيلزم التناقض الجواب هذا الفرض اما في قائس واحد أو في المتعدد فان كان القائس واحدا رجح بطريق من طرق الترجيح وسيأتي فان لم يقدر فاما ان يتوقف فلا يعمل بهما كان لا دليل لان شرط ثبوت حكمه عدم المعارض المقاوم وبه قال كثير من الفقهاء واما أن يخير فيعمل بايهما شاء وهو قول الشافعي وأحمد وان تعدد فعدم التناقض واضح مما مر اذ يعمل كل بقياسه فلا يتحد متعلقاهما هذه دلائل المانع للقياس وأما الموجب عقلا فقال الاحكام لا نهاية لها والنص لا يفي بها فيقضي العقل بوجوب التعبد بالقياس لئلا تخلو الوقائع عن الاحكام الجواب بعد تسليم وجوب ان يكون لكل واقعة حكم هو أن الذي لا يتناهى الجزئيات لا الاجناس ويجوز التنصيص على الاجناس كلها بعمومات تتناول جزئياتها حتى تفي بالاحكام كلها مثل كل مسكر حرام وكل مطعوم ربوي وكل ذي ناب حرام الى غير ذلك قال ((مسئلة القائلون بالجواز قائلون بالوقوع الا داود وابنه والقاشاني والنهرواني والاكثر بدليل السمع والاكثر قطعي خلافا لابي الحسين لنا ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل به عند عدم النص وان كانت التفاصيل آحادا والعادة تقضي تارة بان مثل ذلك لا يكون الا بقاطع وأيضا تكرر وشاع ولم ينكر والعادة تقضي بان السكوت في مثله وفاق فمن ذلك رجوعهم الى أبي بكر في قتال بني حنيفة على الزكاة ومن ذلك قول بعض الانصار في أم الاب تركت التي لو كانت هي الميتة ورث الجميع فشرك بينهما وتوريث عمر المبتوتة بالرأي وقول علي لعمر لما شك في قتل الجماعة بالواحد أرأيت لو اشترك نفر في سرقة ومن ذلك الحاق بعضهم الجد بالاخ وبعضهم بالاب وذلك كثير فان قيل أخبار آحاد في قطعي سلمنا لكن يجوز أن يكون عملهم بغيرها سلمنا لكنهم بعض الصحابة سلمنا أي ذلك من غير نكير دليل ولا نسلم نفي الانكار سلمنا لكنه لا يدل على الموافقة سلمنا لكنها أقيسة مخصوصة والجواب عن الاول انها متواترة في المعنى كشجاعة علي رضي الله عنه وعن الثاني القطع من سياقها بان العمل بها وعن الثالث شياعه وتكرره قاطع عادة بالموافقة وعن الرابع أن العادة تقضي بنقل مثله وعن الخامس ما سبق في الثالث وعن السادس القطع بان العمل لظهورها لا لخصوصها كالظواهر)) أقول القائلون بجواز التعبد بالقياس كلهم قائلون بوقوع التعبد به الا داود الظاهري والقاشاني والنهرواني والقائلون بالوقوع اختلفوا في ثبوته بدليل السمع أو بدليل العقل فالاكثر على أنه بدليل السمع ثم اختلف هؤلاء في أن دليله من السمع قطعي أو ظني فالاكثر على أنه قطعي خلافا لابي الحسين فانه عنده ظني لنا أنه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة أنهم عملوا بالقياس عند عدم النص والعادة تقضي أن اجماع مثلهم في مثله لا يكون الا عن قاطع فيوجد قاطع على حجيته قطعا وما كان كذلك فهو حجة قطعا فالقياس حجة قطعا فان قيل لا نسلم التواتر في عملهم لان جميع ما يذكرونه أخبار آحاد قلنا القدر المشترك وهو أن الصحابة كانوا يعملون بالقياس قد تواتر وان كانت التفاصيل آحادا وبذلك يتم مقصودنا ولنا أيضا أن عملهم بالقياس تكرر وشاع ولم ينكره عليهم أحد والعادة تقضي بان السكوت في مثله من الاصول العامة الدائمة الاثر وفاق ووفاقهم حجة قاطعة ولنعد تفصيلا لما أجملناه في الدليلين عدة صور مما عمل الصحابة فيه بالقياس فمن ذلك رجوع الصحابة الى أبي بكر رضي الله عنه في قتال بني حنيفة على أخذ الزكاة ماذا يرى فيه بالاجتهاد وكانوا مختلفين فيه فمنهم من يرى المسالمة لقرب موت رسول الله صلى الله عليه وسلم وانكسار في المسلمين حصل بسببه ومنهم من يرى القتال كعلى ترك الصلاة لئلا يحس منهم بالضعف والانكسار فيطمع فيهم وكان ممن يرى القتال أبو بكر فتبعوا اجتهاده قال الآمدي فقاسوا خليفة رسول الله على رسول الله صلى الله عليه وسلم

القياس اما موافق للنفي الاصلي أو مخالف ولا تعرض لها في الشرح (قوله وأما الموجب) أي القائل بانه يجب على الشارع ايجاب العمل بالقياس فينبني على وجوب شيء على الله تعالى وعلى امتناع خلو الواقعة عن الحكم ونحن لا نقول بذلك ولو سلم فيكفي التنصيص بالعمومات المندرجة تحت كل منها مما لا يتناهى من الجزئيات فان قيل نحن ندعي ان النصوص الواردة لما لم تف بجميع أحكام الوقائع وجب التعبد بالقياس لئلا يلزم الخلو وجواز التنصيص بالعمومات لا يدفع ذلك لانا نقول جواز العمومات يستلزم جواز ترك القياس وهو معنى عدم الوجوب (قوله فانه) أي الدليل السمعي الدال على وقوع القياس عند أبي الحسين ظني وهذا لا ينافي وجوب التعبد به عنده عقلا اذ الشيء يجب أولا ثم يقع (قوله لنا انه ثبت) تمسك أولا بدليل قاطع يدل على ثبوته الاجماع القاطع وثانيا بنفس الاجماع ولما كان اجماعا سكوتيا وهو ظني لا قطعي دفعه بان مثل هذا السكوتي قطعي لا ظني لقضاء العادة قطعا بان السكوت على مثل هذا الاصل الكلي الدائمي لا يكون الا عن وفاق فان قيل الوجهان انما يفيدان القطع بوقوع العمل بالقياس والمطلوب القطع بوجوب العمل به لما سبق من ان معنى التعبد بالقياس ايجاب الشارع العمل بموجبه قلنا لما ثبت القطع بان القياس حجة ثبت المطلوب لان العمل بما حصل القطع بحجيته واجب قطعا (قوله قال الآمدي) كان الشارح يستضعف هذا الكلام ويرى انهم قاسوا الزكاة على الصلاة لما ثبت

فى وجوب أخذ الزكاة لا رباب المصارف ومن ذلك ان أبا بكر ورث أم الام دون أم الاب فقال له بعض الانصار تركت التى لو كانت هى الميتة ورث جميع ما تركت لان ابن الابن عصبة وابن البنت لا يرث وحاصله أن هذه أقرب فهى أحق بالارث فرجع الى التشريك بينهما فى السدس ومن ذلك أن عمر ورث المبتوتة بالرأى وهى المطلقة ثلاثا فى مرض الموت ومن ذلك أن عمر شك فى قتل الجماعة بالواحد فقال له على رضى الله عنه أرأيت لو اشترك نفر فى سرقة أكنت تقطعهم فقال نعم فقال فكذا ههنا فرجع الى قول على وحكم بالقتل ومن ذلك ميراث الجد فبعضهم يلحقه بالاخ فيشركه معه فى الارث وبعضهم يلحقه بالاب فيحجب الاخ به وذلك كثير لا يحصى كثرة ولسنا ههنا لاحصائها بل للتفهيم والتعليم ويكفينا هذا القدر والامر الى المطولات وكتب السير فان قيل الدليل فاسد الوضع فان هذه المسئلة قطعية فلا بد فيها من دليل قطعى وما ذكرتموه أخبار آحاد لو صحت فغايتها الظن سلمنا صحة وضعها لكن لا نسلم دلالتها فانها لا تدل على العمل بالقياسات المذكورة ولعل العمل فيما ذكرتم من الصور بغيرها وكان الاجتهاد فى دلالات النصوص لخفائها كحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص واثبات المفهوم ودلالة الايماء وتنقيح المناط ونحوها مما يتعلق بالادلة النصية سلمنا دلالتها على عملهم لكن لا نسلم دلالة عملهم على وجوب العمل لان العاملين به بعض الصحابة فلا يكون فعلهم دليلا سلمنا ان فعلهم دليل ولكن ذلك اذا لم يكن نكير ولا نسلم نفى الانكار غايته عدم الوجدان ولا يدل على عدم الوجود سلمنا عدم الانكار ظاهرا لكنه لا يدل على الموافقة اذ لعلهم أنكروا باطنا ولم يظهر والمانع فى الاجماع السكوتى من الاسباب الداعية الى السكوت سلمنا دلالة عملهم بها على كونها حجة لكنها أقيسة مخصوصة فمن أين يلزم مدعاكم وهو وجوب العمل بكل قياس ولا سبيل الى التعميم الا القياس وفيه المصادرة على المطلوب الجواب عن الاول وهو قولهم آحاد فى قطعى انها وان كانت آحادا فبينها قدر مشترك وهو العمل بالقياس وذلك متواتر وأنه يكفينا ولا يضر عدم تواتر كل واحد كما فى شجاعة على وكانما خصه بالذكر الزاما للشيعة ولو ذكر سخاوة حاتم وشجاعة عنترة فربما منعوه عنادا ولجاجا وعن الثانى وهو قولهم لعل عملهم بغيرها انا نعلم من سياقها قطعا أن العمل بها كما فى سائر التجربيات وعن الثالث وهو قولهم هم بعض الصحابة ان ذلك لا يقدح فى الاتفاق فانه اذا تكرر وشاع ولم ينكر عليهم أحد فالعادة تقضى بالموافقة فليس استدلالا بعملهم ولكن بعملهم وسكوت الآخرين مع التكرر والشيوع فى قضية معينة يدل بطريق عادى على الاتفاق وعن الرابع وهو منع عدم الانكار أنه لو أنكر لنقل عادة لانه مما تتوفر الدواعى على نقله لكونه أصلا مما تعم به البلوى فان قيل فقد نقل ذم الرأى عن عثمان وعلى رضى الله عنهما وابن عمر وابن مسعود قلنا ذلك للرأى فى مقابلة النص أو الذى يعدم فيه شرط فان عدم الذم فى الصور الغير المحصورة مقطوع به وعن الخامس وهو قولهم عدم الانكار لا يدل على الوفاق ما سبق فى الجواب عن الثالث وهو أن استدلالنا بعدم الانكار مع الشيوع والتكرار وانه يدل وعن السادس وهو قولهم انها أقيسة مخصوصة أن العلم القطعى حاصل بان العمل بها كان لظهورها لا لخصوصها كسائر الظواهر التى عملوا بها من الكتاب والسنة فانه وان كان الاحتمال منقدحا فى عملهم بخصوصياتها فانا نعلم قطعا أن العمل بها لظهورها ولانهم كانوا يوجبون العمل بكل ظاهر وما كانوا يجتهدون الا لتحصيل الظن قال ((واستدل بما تواتر معناه من ذكر العلل ليبتنى عليها مثل أرأيت لو كان على أبيك دين أينقص الرطب اذا جف وليس بالبين واستدل بالحاق كل زان بماعز ورد بان ذلك لقوله حكمى على الواحد أو للاجماع واستدل بمثل فاعتبروا وهو ظاهر فى الاتعاظ وفى الامور العقلية مع أن صيغة افعل محتملة واستدل بحديث معاذ وغايته الظن)) أقول ما ذكرناه هو الدليل الصحيح على

التعبد

عندهم من ان الاجتماع والاجتزاء على تركها موجب حل القتال (قوله الدليل فاسد الوضع) لانه على تقدير صحته يفيد نقيض المطلوب أعنى الظن دون القطع لان ما ذكر أخبار آحاد وهى ظنية ولو سلم صحة وضعها بان تكون الاخبار متواترة فلا نسلم الدلالة وتأنيث الضمير فى وضعها بالنظر الى أن الدليل هو الاخبار (قوله لعلهم انكروا باطنا) فان قيل فتكون العبارة بالقلب دون اللسان فلا يبقى الاجماع القطعى أيضا قاطعا قلنا لا خفاء فى ان المعتبر عمل القلب لكن عمل اللسان دليل عليه بلا نزاع فيكون مناطا للحكم بخلاف السكوت عن الانكار فان كونه دليل الموافقة محل النزاع (قوله قد نقل ذم الرأى عن عثمان وعلى رضى الله عنهما) قالا لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه قال السنة ما سنه الرسول عليه السلام لا تجعلوا الرأى سنة للمسلمين وعن ابن مسعود رضى الله عنه انه قال اذا قلتم فى دينكم بالقياس أحللتم كثيرا مما حرمه الله وحرمتم كثيرا مما أحل الله وأيضا عن أبى بكر رضى الله عنه لما سئل عن الكلالة قال أى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى اذا قلت فى كتاب الله برأيى وعن عمر انه قال اياكم وأصحاب الرأى فانهم أعداء السنن أعيتهم الاحاديث

التعبد بالقياس وللقوم فيه دلائل أخر استدل عليه بما تواتر معناه وان كان التفاصيل آحادا من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم العلل في الاحكام ليبتني عليها في غير تلك المحال وذلك معنى القياس ولولا التعبد به لما فعل ذلك فمنه ارأيت لو كان على أبيك دين أينقص الرطب فانهم يحشرون انها من الطوافين فانه لايدري أين باتت يده وفي الصيد وقع في الماء لاتأكل منه فلعل الماء أعان على قتله وهذا الاستدلال ليس بين في الدلالة على المقصود فانه يمنع أن المقصود من ذكرها أن يقاس عليها لانه أمر خفي ولعله ليعلم حكمتها ولذلك جاز النص بالعلل القاصرة وكانه بالنسبة الى من يمنع القياس المنصوص العلة مصادرة على المطلوب وبالقياس الى غيرهم نصب للدليل في غير محل النزاع واستدل بمثل قوله تعالى فاعتبروا ياأولى الابصار والاعتبار هو قياس الامر بالامر واثبات مثل حكم محل في محل آخر ومنه الاعتبار بمعنى الاتعاظ فانه فرض لما ينزل بالغير في حق نفسه والحق أنه ظاهر في الاتعاظ لوضعه له أو لغلبته فيه فاذا قال اعتبر بهذا الرجل فهم منه اتعظ به ومنه العبرة لما يتعظ به المتعظ قال

ما مر يوم على حي ولا ابتكرا * الا رأى عبرة فيه ان اعتبرا

سلمناه لكنه ظاهر في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع تعالى اعتبر بالدار هل يمكن حدوثها من غير صانع فاظنك بالعالم وأما القياس الشرعي فلا يسمى اعتبارا فانه اذا قيل اعتبر لم يفهم قياس الذرة على البر لا بخصوص ولا بعموم هذا مع ان اعتبروا أمر والامر اعني صيغة افعل لا لفظه أمر محتملة للوجوب ولغيره من المعاني وللمرة والتكرار ولعموم المفعولات وللاطلاق وللخطاب مع الحاضرين فقط أو معهم ومع غيرهم وكثر الخلاف في كل واحد منها مع جواز التجوز اتفاقا وان خالف الاصل فظن وجوب العمل للكل بكل قياس في كل زمان لو حصل به ففي غاية الضعف فلا يصح اثبات مثل هذا الاصل به واستدل بحديث معاذ وأنه عليه السلام قال له فان لم تجد أي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أقيس الامر بالامر فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضاه رسوله ودلالته واضحة الا أن المتن ظني لانه خبر واحد والمسئلة أصولية فتبنى على الاكتفاء بالظن فيها فان قيل وفيه شئ آخر وهو انه لايلزم من صحة القياس لمعاذ صحة القياس لغيره الا أن يقاس عليه فيدور قلنا يستدل عليه بقوله حكمي على الواحد كحكمي على الجماعة قال ﴿مسئلة النص على العلة لايكفي في التعدي دون التعبد بالقياس وقال احمد والقاشاني وأبو بكر الرازي والكرخي يكفي وقال البصري يكفي في علة التحريم لاغيرها لنا القطع بان من قال أعتقت غانما لحسن خلقه لا يقتضي عتق غيره من حسني الخلق قالوا حرمت الخمر لاسكاره مثل حرمت كل مسكر ورد بانه لو كان مثله عتق من تقدم قالوا لم يعتق لانه غير صريح والحق لآدمي قلنا يعتق بالصريح وبالظاهر قالوا لو قال الاب لاتأكل هذا لانه مسموم فهم عرفا المنع من كل مسموم قلنا القرينة شفقة الاب بخلاف الاحكام فانه قد يخص لامر لايدرك قالوا لو لم يكن للتعميم اعرى عن الفائدة وأجيب بتعقل المعنى فيه ولا يكون التعميم الا بدليل قالوا لو كان الاسكار علة التحريم لعم فكذلك هذا قلنا حكم بالعلة على كل اسكار فالخمر والنبيذ سواء البصري من ترك أكل شئ لاذاه دل على تركه كل مؤذ بخلاف من تصدق على فقير قلنا ان سلم فالقرينة التأذي بخلاف الاحكام﴾ أقول اذا نص الشارع على علة الحكم فهل يكفي ذلك في تعدية الحكم بها دون ورود الشرع بالتعبد بالقياس أم لاتعدى حتى يرد به وقد اختلف فيه والمختار أنه لايكفي وعليه الجمهور وقال احمد والنظام والقاشاني وأبو بكر الرازي والكرخي انه يكفي وقال أبو عبد الله البصري يكفي في التحريم دون غيره كالوجوب والندب لنا لو قال أعتقت غانما لحسن خلقه فلو كان تناوله لكل من هو حسن الخلق باللفظ لا بالقياس لكان بمثابة قوله أعتقت كل حسن الخلق فكان يقتضي عتق غيره من حسني الخلق

أن يحفظوها وقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا (قوله وكانه بالنسبة) يعني ان المانعين وقوع التعبد بالقياس منهم من عمم الحكم فمنع القياس المنصوص العلة أيضا ومنهم من اقتصر على منع القياس الغير المنصوص العلة وجوز المنصوص العلة فالاستدلال بما تواتر من تنصيصه على علل الاحكام لاجل القياس بالنسبة الى الاولين مصادرة على المطلوب لان كون هذا العلل لاجل القياس موقوف على جواز القياس والاجاز ان يكون لمجرد العلم بالحكمة وبالنسبة الى الآخرين نصب الدليل في غير محل النزاع لانهم انما ينازعون في غير منصوص العلة وهذه الاقيسة منصوصة العلة ولانزاع لهم في صحتها (قوله الا ان المتن ظني) قد ذكرنا ان المتن اذا ذكر في مقابلة الدلالة يراد بكونه ظنيا ان ثبوته ظني (قوله فتنبني) أي صحة الاستدلال بهذا الحديث على جواز الاكتفاء بالظني في المسئلة الاصولية والحق انه لايجوز (قوله فهل يكفي ذلك) حاصله انه هل يكون ذلك اذنا من الشارع في هذا القياس المخصوص

واعلانا بحجيته وايجابا للعمل بموجبه وان فرضنا عدم شرعية القياس في نفسه

(قوله وقد يجاب) يعني ان الخصم لا يقول بثبوت الحكم بنفس اللفظ حتى يلزم ما ذكرتم بل يقول بان اللفظ دال على جواز القياس في هذه الصورة وعلى كونه حجة شرعية يجب العمل بموجبها فحقيقة الجواب ان ما ذكرتم نصب الدليل في غير محل النزاع لا منع الملازمة يظهر بالتأمل (قوله وفيه ما مر) أي رد على هذا الجواب ما ذكرنا على أصل احتجاجنا وهو ان هذا القول يقتضي ويدل ضمنا على ان القائل قد أثبت على نفسه اعتاق غير غانم ومعلوم انه لو صرح بهذا الاقتضاء وقال كل هذا يقتضي ان عتق الاكل عبدي حسن الخلق لم يعتق عبده ممن عدا غانما فكيف على تقدير عدم التصريح والحاصل ان مجرد ايجاب الاعتاق لا يفيد العتق وأنت خبير بان هذا الاعتراف الذي أشير اليه في المتن بقوله قالوا لم يعتق لانه غير صريح كلاهما كلام على السند ومناقشة في المثال (قوله وقد يقال) يعني يفرض الكلام فيما يخلو عن مثل هذه القرينة ومع ذلك يفهم العموم وما ذكر من احتمال اختصاص الاحكام ببعض الحال لا يدفع ظهور العموم كاحتمال التخصيص في كل عام (قوله فان حرمة الخمر لا تعلل بكل اسكار) فان قيل فلا يصح حمل الاسكار على العموم في قولنا الاسكار علة الحرمة لان المراد حرمة الخمر قلنا مبنى الكلام على ان المراد علة الحرمة مطلقا وأما اذا أريد علة حرمة الخمر فلا نسلم الاتفاق على عمومه بل هو بمنزلة حرمت الخمر لاسكارها من غير فرق

وانتفاء ذلك مقطوع به وقد يجاب عنه بمنع الملازمة فان الخصم لا يقول بان ذلك يثبت بالصيغة بل بان ذلك من الشارع تعبد بالقياس في تلك الصورة وان لم يعلم تعبده بالقياس كليا فاين أحدهما من الآخر قالوا أولا لا فرق في قضية العقل بين أن يقول الشارع حرمت الخمر لاسكاره وقوله حرمت كل مسكر والثاني يفيد عموم الحرمة لكل مسكر فكذا الاول وهو المطلوب الجواب منع عدم الفرق والالزم عتق من تقدم وهو كل حسن الخلق اذا قال أعتقت غانما لحسن خلقه كما مر وفيه ما مر أنه يقتضي ايجاب اعتاق غيره على نفسه ولو صرح به فقال وذلك يقتضي ان اعتق كل حسن الخلق لما اعتقوا وقد قالوا عليه لا نسلم لزوم العتق لان الحق حق آدمي ولا يثبت الا بصريح وهذا غير صريح بخلاف حق الله فانه يثبت بالتصريح والايماء لاطلاعه على السرائر قلنا ذلك في غير العتق والعتق يحصل بالصريح والظاهر اما لتشوق الشارع اليه واما لان فيه حقا لله لانه عبادة قالوا ثانيا ذكر العلة يفيد التعميم عرفا وذلك أنه لو قال الاب لابنه لا تأكل هذا الطعام لانه مسموم يفهم منه المنع من أكل كل مسموم الجواب أن فهم التعميم لقرينة شفقة الاب وما علم منها أنها تقتضي عادة النهي عن كل مضر بخلاف أحكام الله تعالى فانها قد تختص ببعض المحال دون بعض لامر لا يدرك وقد يقال نفرض الكلام في طبيب يقول لا تأكل هذا لبرودته أو لحموضته أو لانه كثير الغذاء ثم الاحتمال لا يدفع العموم كالعموم النص والتخصيص محتمل قالوا ثالثا لو لم يكن ذكر العلة لتعميم الحكم في محال ثبوتها العرى عن الفائدة اذ لا فائدة في ذكر العلة وتعريفها الا اتباعها باثبات الحكم اينما تثبت واللازم منتف لان فعل الآحاد لا يخلو عن فائدة فكيف الشارع الجواب منع الملازمة وانما يلزم لو انحصرت الفائدة في التعميم ولم لا يجوز أن يكون فائدته أن يتعقل المعنى المقصود من شرع الحكم في ذلك المحل ولا يكون التعميم الا بدليل يدل عليه قالوا رابعا اتفقنا على أنه لو قال علة الحرمة الاسكار لكان عاما في كل مسكر وقوله حرمت الخمر لاسكاره بمعناه لان اللام للتعليل ولا فرق بين أن يذكر التعليل باسمه أو بحرف يدل عليه فيجب أن يكون عاما الجواب لا نسلم أن العبارتين معناهما واحد فان قولك الاسكار علة الحرمة قد ذكرت فيه الاسكار معرفا باللام وهو للعموم كما مر فمعناه كل اسكار علة فيكون الخمر والنبيذ فيه سواء وقولك حرمت الخمر لاسكاره قد علمت فيه حرمة الخمر بالاسكار المنسوب اليه فان حرمة الخمر لا تعلل بكل اسكار قال البصري الدليل على تعميم علة النهي دون غيره أن من ترك أكل شئ لاذاه دل على تركه كل مؤذ بخلاف من تصدق على فقير لفقره أو للمثوبة فانه لا يدل على تصدقه على كل فقير او تحصيل كل مثوبة الجواب مثل ما سبق في نهي الاب عن المسموم وهو أن ذلك لقرينة التأذي به وكون ترك المؤذي مطلقا مما ركز في الطباع وخصوصية ذلك المؤذي ملغاة عقلا بخلاف الاحكام فانها قد تختص بمحالها لامور لا ندرك قال (القياس يجري في الحدود والكفارات خلافا للحنفية لنا أن الدليل غير مختص وقد حد في الخمر بالقياس وأيضا الحكم للظن وهو حاصل كغيره قالوا فيه تقدير لا يعقل كاعداد الركعات قلنا اذا فهمت العلة وجب كالقتل بالمثقل وقطع النباش قالوا قال ادرؤا الحدود بالشبهات ورد بخبر الواحد والشهادة) أقول القياس هل يجري في الحدود والكفارات قد اختلف فيه فمنعه الحنفية والمختار خلافه لنا أن الدليل الدال على حجية القياس ليس مختصا بغير الحدود والكفارات بل هو متناول لهما جميعا لعمومه فوجب العمل به فيهما ومن صور اتفاق الصحابة رضوان الله عليهم على العمل بالقياس انهم حدوا في الخمر بالقياس حين تشاوروا فيه فقال علي رضي

الله

(قوله فاقام مظنة الشئ مقامه) ظاهر هذا الكلام انه قاس السكر على القذف فى ترتيب وجوب ثمانين جلدا عليه بجامع كونه مظنة للافتراء وقاس نسبة السكر الى القذف على نسبة اللمس والتقبيل الى الزنا فى ترتيب حكم المنسوب اليه على المنسوب بجامع كون المنسوب مظنة المنسوب اليه وكلام الشارح يبين انه قاس شارب الخمر على القاذف بجامع الافتراء ولا خفاء فى ان الافتراء ليس بمتحقق فى الشارب وانما هو مظنة له (قوله فقام دليلا) يعنى ان اتفاقهم على هذا الحكم بالقياس قام دليلا فى المتنازع وهو جريان القياس فى الحدود بخصوصه كما ان قولنا الدليل غير مختص قام دليلا عليه بعمومه أى من حيث انه من أحكام الشرع فقوله كما دل ينبغى أن يكون على لفظ المبنى للمفعول وان على لفظ المبنى للفاعل فمعناه كما دل اتفاقهم على المتنازع فيه بعمومه حيث دل على حجية القياس من غير تفرقة ويحتمل أن يريد ان ما ذكرنا من مجموع الدليل قام فى المتنازع بخصوصه حيث تعرضنا للصورة الجزئية كما قام فيه بعمومه حيث ذكرنا ان الدليل غير مختص والغرض من هذا الكلام بيان الفائدة فى ذكر قوله وقد حد فى الخمر بالقياس والاشارة الى أنه لو اكتفى بالعموم لربما توهم تخصيصه بغير المتنازع (قوله فيلزم الدور) لتوقفه على صحة القياس فى الحدود والكفارات وحاصل الجواب ان المتنازع صحة قياس بعض منها على البعض وهذا قياس للقياس فيها على القياس فى غيرها (قوله والجواب النقض) أى لو صح ما ذكرتم ان كل ما يحتمل الخلاف شبهة وان الشبهات فى الحديث على عمومها توجب درء الحدود أى عدم اثباتها باخبار الآحاد وشهادة الشهود ولا فرق بين الحدود وبين الكفارات بل المراد بالحدود ما يتناولهما جميعا (قوله حاصله) أى حاصل القياس فى الاسباب انه فعل وصف ما كما فى اللواطة مثلا سببا للحكم الذى هو وجوب الجلد لتحصيل الحكمة التى هى الزجر عن تضييع الماء فى اللواطة كما يحصل فى الزنا (قوله وأما الثانى) وهو ان المناسب المرسل لا يعتبر فلانه اما غريب أو معلوم الالغاء ولا نزاع فى عدم اعتبارهما وأما ملائم وقد سبق ان المختار رده حيث قال المرسل ان كان غريبا أو علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح الامام الغزالى بقوله والمختار انه مردود ولم يذكروا كانه الذى سيذكر فى المصالح المرسلة فقوله لما مر من الدليل محل نظر

الله عنه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه حد الافتراء فاقام مظنة الشئ مقامه كتحريم مقدمات الزنا حيث كانت مظنة له فقام دليلا فى المتنازع فيه بخصوصه كما دل عليه بعمومه ولنا أيضا ان الحكم انما يثبت فى غيره أى فى سائر الاقيسة أو فى سائر الاجتهادات لافضائه الى الظن وهو حاصل ههنا فوجب العمل به لا يقال هذا قياس فى الحدود والكفارات فيلزم الدور لانا نقول المتنازع فيه اثبات الحدود والكفارات قياسا لبعضها على بعض وهذا اثبات وجوب العمل بالقياس فيها كالقياس فى غيرها وان سلمنا فنحن لا نثبته بالقياس بل باستقراء أو اجماع مفيد للقطع بان الظن يجب العمل به وقد حصل ههنا قالوا أولا فى شرع الحدود والكفارات تقدير لا يعقل معناه كاعداد الركعات وأعداد الجلد وتعيين ستين مسكينا مما لا سبيل الى ادراك معناه الجواب هذا انما ينفعكم لو عم جميع أحكام الحدود والكفارات وليس كذلك فان منها ما يعقل معناه ثم نحن لا نوجب القياس فى كل حكم حد أو كفارة بل لا نوجب القياس فيها أو فى غيرها الا فيما علم معناه ونقول انه اذا علم المعنى فيه وجب القياس كما قيس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وقطع النباش على قطع السارق فان العلة والحكمة فيهما معلومتان وأما ما لا يعلم فيه المعنى فلا خلاف فيه كما فى غير الحدود والكفارات ولا مدخل لخصوصيتهما فى امتناع القياس قالوا ثانيا قال صلى الله عليه وسلم ادرؤا الحدود بالشبهات واحتمال الخطا فى القياس شبهة فيجب ان يدرأ به الحد وهو بان لا يثبت به الجواب النقض بخبر الواحد والشهادة فان احتمال الخلاف فيهما قائم لانهما لا يفيدان القطع فكان يجب ان يدرأ بهما ولم يدرأ قال (مسئلة لا يصح القياس فى الاسباب لنا انه مرسل لان الفرض تغاير الوصفين فلا أصل لوصف الفرع وأيضا علة الاصل منتفية عن الفرع فلا جمع وأيضا ان كان الجامع بين الوصفين حكمة على القول بصحتها أو ضابطا لها اتحد السبب والحكم وان لم يكن جامع ففاسد قالوا اثبت المثقل على المحدد واللواط على الزنا قلنا ليس محل النزاع لانه سبب واحد ثبت لهما بعلة واحدة وهو القتل العمد العدوان وايلاج فرج فى فرج) أقول هل يجرى القياس فى الاسباب بان يجعل الشارع وصفا سببا الحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سببا قد اختلف فيه فأكثر أصحاب الشافعى على جوازه ومنعه القاضى أبو زيد الدبوسى وأصحاب أبى حنيفة وهو المختار لنا انه مناسب مرسل فلا يعتبر أما الاول فلان حاصله أنه يجعل سببا للحكم لتحصيل الحكمة المقصودة فى الفرع كما ثبت فى الاصل ولا يشهد له أصل بالاعتبار أى لم يثبت محل فيه يتحقق سببية هذا الوصف معللا باشتماله على الحكمة لانا انما نثبته باعتبار الشارع وصفا آخر مغايرا له لتحصيل الحكمة اذ المفروض تغاير الوصفين ولا معنى للمناسب المرسل الا ذلك وأما الثانى فلما علمت من أنه لا يعتبر اتفاقا أو مع خلاف فيه لما مر من الدليل ولنا أيضا ان علة سببية المقيس عليه وهى قدر من الحكمة يتضمنها الوصف الاول منتفية فى المقيس

(قوله أى لم يعلم) يعنى ان المراد بعدم ثبوت العلة فى المقيس عليه فى المقيس عدم العلم بثبوتها فيه لا العلم بعدم ثبوتها اذ لا طريق الى اثبات ذلك ولا حاجة بنا اليه فى امتناع القياس لانه لابد من العلم بثبوت العلة فى الفرع ونعنى بالعلم ههنا ما يعم الظن أيضا واذا كانت العلة منتفية امتنع الجمع بين الوصفين فى السببية (قوله فان كان) أى فان ثبت ماذكر من كون الحكمة المشتركة ظاهرة منضبطة والقول بامكان جعلها مناطا فقد استغنى عن النظر فى الوصفين واثبات سببية أحدهما قياسا على الآخر للقطع بان المقصود من اثبات الاسباب اثبات ما يترتب عليها من الاحكام مثلا اذا ثبت ان ايلاج فرج فى فرج مشتهى طبعا محرم ما شرعا يصلح للملك أو يوجد له مظنة صالحة لذلك صار القياس فى وجوب الجلد فى ايلاج اللواطة كافيا لايلاج الزنا بجامع ذلك الوصف أو المظنة وكان هنالك حكم واحد وهو وجوب الجلد وسبب واحد وهو ذلك الوصف أو المظنة لا تعدد فى الحكم ولا فى السبب وقد كان المفروض ان هنالك حكمة بين الجلد والسببية وسببين الزنا واللواطة هذا خلف فظهر ان ما فى الشروح من أنه اتحد الحكم والسبب فى كونهما معلولى الحكمة أو المظنة ليس له كثير معنى (قوله وانما يرد على المصنف) يعنى ان أبا حنيفة لا يقول بالقصاص فى القتل المثقل ولا بالحد فى اللواطة فلا يرد اعتراضا على الحنفية وانما يرد على المصنف حيث يقول بذلك على ما هو مذهب الشافعى ومالك رحمهما الله فيحتاج الى الجواب بانه ليس محل النزاع والحق ان دفع النزاع بمثل ذلك ممكن فى كل صورة فان القائلين بصحة القياس فى الاسباب لا يعتدون الا بثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع ويعود الى ماذكرتم من اتحاد الحكم والسبب (قوله قد اختلف) ظاهر العبارة ان الخلاف فى جريان القياس فى كل واحد واحد من الاحكام فاشبه الشذوذ ونفاه الجمهور ولما كان هذا مستبعدا جدا اذ من الاحكام ما لا يعقل معناه أصلا فكيف يصح الخلاف فى عدم جريان القياس فيه فنقل فاثباته الخلاف على الوجه الذى فى المحصول وحاصله انه ذهب الجمهور الى أن فى الشرع جملا من الاحكام يمتنع فيها القياس بالدلائل العامة كما فى الاسباب والشروط مثلا من غير احتياج الى تفصيل آحادها وبيان امتناع القياس فيها وما سواها يحتاج الى النظر فى تفاصيله وذهب الشذوذ الى ان ليس فى الشرع جمل كذلك بل كل مسئلة مسئلة فهى بحيث تحتاج الى النظر فى انها هل يجرى فيها القياس أم لا ثم قال والظاهر ان ما ذكر فى المحصول هو مراد القوم فى هذا المقام لكن لو حمل كلام المصنف عليه لم يكن الدليل الاول من الدليلين المذكورين نفيا لما ذهب اليه المخالف من ان كل مسئلة تحتاج الى النظر فى انها هل يجرى فيها القياس أم لا ولا يجوز القطع بنفى القياس من غير نظر فيها بخصوصها وذلك لانه انما يدل على ان بعض المسائل مما اقتضى النظر فيها بخصوصها امتناع القياس فيها ولم يدل على ثبوت جمل كذلك لا نفتقر الى النظر فى تفاصيلها بخلاف الدليل الثانى فانه يدل على ان فى الشرع جملا من الاحكام لا يجرى القياس فيها وامتناع القياس فى الشروط وان لم يصرح به فيما سبق لكنه يعلم دليل الاسباب ومما هو فى غاية السقوط ماذكره الآمدى انه لو كان كل حكم يثبت بقياس على أصل فان انتهى الى أصل لا يتوقف على قياس فهو خلاف المفروض وان لم ينته لزم التسلسل فان هذا مشعر

وهو الوصف الآخر أى لم يعلم ثبوتها فيه لعدم انضباط الحكمة وتغاير الوصفين فيجوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما واذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما فى الحكم وهو السببية لان معنى القياس الاشتراك فى العلة وبه يمكن التشريك فى الحكم وانما أيضا ان الحكمة المشتركة اما ان تكون ظاهرة منضبطة وقلنا بانه يمكن جعلها مناطا للحكم اذ فيه خلاف أو لا تكون فان كان فقد استغنى عن الالتفات الى الوصفين وصار القياس فى الحكم المرتب على الحكمة وهى الجامع بينهما فاتحد الحكم والسبب وهو خلاف المفروض وان لم يكن بان لا تكون ظاهرة منضبطة أو يقال لا يمكن جعلها مناطا للحكم فاما ان تكون لها مظنة أى وصف ظاهر منضبط تضبط هى به أو لا فان كان صار القياس فى الحكم المرتب على ذلك الوصف واتحد الحكم والسبب أيضا وان لم يكن فلا جامع بينهما من حكمة أو مظنة فيكون قياسا خاليا عن الجامع وانه لا يجوز قالوا اثبت القياس فى الاسباب فكيف تنكرونه وذلك انهم قاسوا المثقل على المحدد فى كونه سببا للقصاص واللواط على الزنا فى كونه سببا للجلد وللحنفية فى المثالين مناقشة وانما يرد على المصنف الجواب انه ليس من محل النزاع لان النزاع فيما تغاير السبب فى الاصل والفرع أى الوصف المتضمن للحكمة وكذا العلة وهى الحكمة وههنا السبب سبب واحد ثبت لهما أى لمحلى الحكم وهما الاصل والفرع بعلة واحدة ففى مثال المحدد والمثقل السبب القتل العمد العدوان والعلة الزجر لحفظ النفس والحكم القصاص وفى مثال الزنا واللواط السبب ايلاج فرج فى فرج محرم شرعا مشتهى طبعا والعلة الزجر لحفظ النسب والحكم وجوب الحد (قال مسئلة لا يجرى القياس فى جميع الاحكام لنا ثبت ما لا يعقل معناه كالدية والقياس فرع المعنى وأيضا قد تبين امتناعه فى الاسباب والشروط قالوا متماثلة فيجب تساويها فى الجائز قلنا قد يمتنع أو يجوز فى بعض النوع لامر بخلاف المشترك بينهما) اقول قد اختلف فى جريان القياس فى جميع الاحكام الشرعية

فاثباته شذوذ والمختار نفيه لنا أنه ثبت فى الاحكام مالا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة واجراء القياس فى مثله متعذر لما علم أن القياس فرع تعقل المعنى المعلل به الحكم فى الاصل قال فى المحصول النزاع فى أنه هل فى الشرع جمل من الاحكام لا يجرى فيها القياس أو ينظر فى كل مسئلة مسئلة هل يجرى فيها القياس أم لا ولو كان المراد ذلك لم ينفه هذا الدليل والظاهر أنه المراد فان مانفاه مما ينبغى أن لا يختلف فيه اثنان ولنا أيضا أنه قد تبين امتناع القياس فى الاسباب والشروط وقد علمت أن كون الشئ سببا وشرطا من الاحكام الشرعية فهذه جملة من احكام الشرع لا يجرى فيها القياس قالوا الاحكام الشرعية متماثلة اذ يشملها احد واحد وهو حد الحكم الشرعى والمتماثلات يجب اشتراكها فيما يجوز عليها الان حكم الشئ حكم مثله وقد جاز جريان القياس على بعضها فليجر على الكل الجواب أن هذا القدر لا يوجب التماثل وهو الاشتراك فى الجنس فان الاجناس المتخالفة قد تندرج تحت نوع واحد فيعمها حد واحد وهو حد ذلك النوع ولا يلزم من ذلك تماثلها بل تشترك فى النوع ويمتاز كل جنس بأمر غيره وحينئذ فما كان يلحقها باعتبار القدر المشترك بين الجواز والامتناع يكون عاما وأما ما يلحقه باعتبار ذلك الامر المخصص فلا واعلم أن اصطلاح الاصوليين فى الجنس والنوع يخالف اصطلاح المنطقيين فالمندرج جنس والآخر نوع وعند المنطقى بالعكس وهذا التقرير على الاصطلاح الاصولى وهو طبق فى المعنى لما قاله فى المنتهى يجوز لبعض الانواع ما يمتنع لبعضها وان جرى على الاصطلاح المنطقى فيه ولو جريت ههنا على الاصطلاح المنطقى كان معناه أنه قد تختلف الامثال بخصوصيات صنفية أو شخصية يجوز على بعضها ما يمتنع على الاخرى وذلك أيضا صحيح والله أعلم قال ((الاعتراضات راجعة الى منع أو معارضة والا لم تسمع وهى خمسة وعشرون)) اقول شرع الآن فى الاعتراضات الواردة على القياس ويأتى فى طيها على ما يرد على غيره لانه قليل بالنسبة اليها والاعتراضات كلها راجعة الى منع أو معارضة والا لم تسمع وذلك لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته به والاثبات به يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب عليه الحكم فالدفع يكون بهدم أحدهما فهدم شهادة الدليل بالقدح فى صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين فلا تعلق له بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت اليه ولا يشتغل بالجواب عنه لان جواب الفاسد بالفاسد ولا نعنى به أن الفاسد ينبغى أن يجاب بالفاسد بل ان ما يجاب به الفاسد فهو فاسد لانه وان كان صحيحا فى نفسه فانه من حيث هو جواب لما ينبغى ان لا يجاب ومن حيث انه ليس متوجها نحو اثبات مطلوبه واشتغال بما لا حاجة به اليه يكون فاسدا واعلم أن المقدمة قد تمنع تفصيلا وذلك واضح وقد تمنع اجمالا وطريقه أن يقال لو صحت مقدمات دليلك وهى جارية فى الصورة الفلانية

أن مذهب المخالف توقف كل حكم على القياس والعجب انه قد صرح بأن الاختلاف فى جواز اجراء القياس فى جميع الاحكام فان قيل الدليل تام على تقدير الجواز أيضا على ما قال فى المنتهى لو جرى فى كل حكم يجرى فى الاصل ويتسلسل وتحقيقه ان جوازه يستلزم جواز التسلسل وجواز المحال محال قلنا اللزوم ممنوع لجواز ان يقاس كل أصل على أصل آخر ولكون الاصول متناهية ولا يلزم الدور لعدم التوقف فان من الاصول التى يجرى فيها القياس ماقد ثبت بأدلة أخرى (قوله فالمندرج) كالانسان جنس والآخر أى المندرج فيه كالحيوان نوع على عكس ما فى المنطق ومن ههنا يقال للاتفاق فى الحقيقة تجانس وللاختلاف فيها تنوع فقوله فى بعض النوع معناه فى بعض ما يندرج تحت النوع من الاجناس وقوله لامر أى يمتنع أو يجوز بسبب أمر يختص به ذلك الجنس بخلاف ما يكون بسبب الامر المشترك بين الاجناس فانه يعم الكل وهذا التقرير موافق فى المعنى لما قال فى المنتهى قد يجوز لبعض الانواع ما يمتنع على بعضها بخصائصها بخلاف ما كان للمشترك بينها الا انه أراد فى المنتهى بالنوع المخصوص المتميز كما فى المنطق وههنا العام المشترك يحتمل ان يريد بالنوع ههنا الانواع أو يكون على حذف المضاف أى بعض افراد النوع وأصنافه وهو ظاهر

((الاعتراضات))

(قوله ويأتى) يعنى المصنف فى أثناء اعتراضات القياس على الاعتراضات التى ترد على غير القياس وانما أدرج هذه فى تلك لكونها قليلة بالنسبة اليها واعلم ان الشارح المحقق قد بلغ فى تحقيق مباحث القياس سيما الاعتراضات كل مبلغ نسخا منه لشريعة الشارحين فى تطويل الواضحات والاغضاء عن المعضلات والاقتصار على اعادة المتن حيث لا سبيل الى نقل ما فى المطولات فلم يبق لنا سوى اقتفاء آثاره والكشف عن خبيات أسراره بل الاجتناء من ثماره والاستضاءة بأنواره (قوله مدعاه) الضمير فيه وفى دليله ومنعه ومطلوبه ولا حاجة به للمستدل وفى اثباته لمدعاه وفى به ومقدماته وسلامته وشهادته وعلته لدليله وفى احدهما للشهادة الدليل ونفاذها

لو جب أن يثبت الحكم فيها وأنه غير ثابت وهذا هو النقض وأيضا فان المقدمة اذا منعت وانهض المستدل لاقامة الدليل فللمعترض منع مقدمات دليله ومعارضة دليله عليها فراد المصنف بالمنع والمعارضة مايعم ذلك كله وقد علمت أن الحصر العقلي في مثل عدد الاعتراضات مشكل سيما وهو أمر للاصطلاح والمواضعة فيه مدخل لكن لا بأس بالضبط للتقريب فنعين أولا انواعها ونعين في مفتتح كل عدة اجناسه فتبين لك انها خمسة وعشرون وانواعها سبعة وذلك ان المستدل يلزمه في القياس وفي غيره تفهيم مايقوله سيما في تعيين مدعاه واذا اندفع الى القياس فلابد أن يكون متمكنا من القياس لعدم مايمنعه ذلك ثم يثبت مقدماته وهي حكم الاصل وعلته وثبوت العلة في الفرع ولابد أن يكون ذلك على وجه يستلزم ثبوت حكم الفرع وأن يكون ذلك الحكم هو مطلوبه الذي ادعاه أولا وساق الدليل اليه فهذه سبعة مقامات يتوجه على كل مقام نوع من الاعتراض النوع الاول وهو مايتعلق بالافهام لمدعاه أوغيره وقدقدمه لان فهم الكلام أول كل شئ وهو واحد ليس الا اذ لا يتصور ثم الا طلب الافهام ويسمى الاستفسار وانت تعلم أنه يرد على تقرير المدعى وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الادلة فلاسؤال أعم منه قال «الاستفسار وهو طلب معنى اللفظ لاجمال أوغرابة وبيانه على المعترض بصحته على متعدد ولا يكلف بيان التساوي لعسره ولو قال التفاوت يستدعي ترجيحا بامر والاصل عدمه لكان جيدا وجوابه بظهوره في مقصوده بالنقل أو بالعرف أو بقرائن معه أو بتفسيره واذا قال يلزم ظهوره في أحدهما دفعا للاجمال أوقال يلزم ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر في الآخر اتفاقا فقد صوبه بعضهم وأما تفسيره بما لا يحتمله لغة فمن جنس اللعب»
اقول الاستفسار طلب الفسر وهو طلب بيان معنى اللفظ وانما يسمع اذا كان في ذلك اللفظ اجمال أوغرابة والافهو تعنت مفوت لفائدة المناظرة اذ يأتي في كل لفظ يفسر به لفظ ويتسلسل ولذلك قال القاضي مايمكن فيه الاستبهام حسن فيه الاستفهام وبيان كونه مجملا على المعترض اذ الاصل عدمه فان وضع الالفاظ للبيان والاجمال فيه قليل جدا وانما البينة على مدعي خلاف الاصل ويكفي المستدل أنه خلاف الاصل بيانه بان يبين صحة اطلاق اللفظ على معنيين أوأكثر ولايكلف بيان التساوي وان كان الاجمال لايحصل الابه وهو قد ادعى الاجمال فكان يجب أن يلزمه الوفاء به لكنه اغتفر ذلك لعسره ولو كلف ذلك لسقط الاستفسار وبقي الكلام غير مفهوم ولم يحصل مقصود المناظرة وأيضا فانه يخبر عن نفسه فيكفيه مايدفع به ظن التعنت في حقه ويصدق بعدالته السالمة عن المعارض مثاله اذا قال بان به البطلان فيكون باطلا فيقال مامعنى بان فانه يقال بمعنى ظهر وانفصل واذا قال في المكره مختار للقتل فيقتص منه كالمكره فيقال مانعني بالمختار فانه يقال للفاعل القادر وللفاعل الراغب فهذا في دعوى الاجمال وأما الغرابة فلا تخفى ولذلك لم يتعرض له ومثاله في الكلب المعلم يأكل من صيده ايل لم يرض فلا تحل فريسته كالسيد فيقال ما الايل ومامعنى لم يرض وما الفريسة وما السيد واعلم أن المعترض مع أنه لايكلف بيان التساوي فلو التزمه تبرعا وقال وهما متساويان لان التفاوت يستدعي ترجيحا بامر والاصل عدم المرجح لكان جيدا وفاء بما التزمه أولا والجواب عن الاستفسار ببيان ظهوره في مقصوده فلا اجمال ولا غرابة وذلك اما بالنقل عن

(قوله وهذا) أي المنع اجمالا هو النقض وقد يقيد بالاجمالي ومنه النقض المذكور في علة القياس (قوله مايعم ذلك كله) أي المنع تفصيلا أو اجمالا على مقدمات دليل المدعى أو دليل المقدمة والمعارضة لدليل المدعى أو لدليل المقدمة (قوله وقد علمت) في صدر الكتاب ان من رام في مثل هذه المواضع حصرا عقليا ركب شططا (قوله ونعين في مفتتح كل عدة) أي مما يندرج تحت نوع (قوله أجناسه) أي أجناس ذلك النوع وقد جرى على الاصطلاح الاصولي من تسمية المندرج جنسا والمندرج هو فيه نوعا وبعد تعيين الانواع وتعيين أجناس كل نوع يظهر لك ان الاجناس أو الاعتراضات كلها خمسة وعشر [illegible] يتوجه منها على مقام التفهيم النوع الاول وهو جنس واحد وعلى مقام التمكن النوع الثاني وهو جنسان وعلى مقام اثبات حكم الاصل النوع الثالث وهو جنسان وعلى مقام اثبات علته النوع الرابع وأجناسه اثنا عشر وعلى مقام ثبوتها في الفرع النوع الخامس وأجناسه خمسة وعلى مقام استلزامه ثبوت حكم الفرع النوع السادس وهو جنسان وعلى مقام كون ماثبت هو المدعى أولا النوع السابع وهو جنس واحد بمعنى ان النوع منحصر بحسب الوجود في جنس واحد (قوله والجواب عن الاستفسار) يشير الى ان ضمير جوابه للاستفسار لا للاجمال أو المستدل على مافي الشروح والى ان بيان ظهور اللفظ في مقصود المستدل ينفي الاجمال والغرابة جميعا لا كما قال الشارح العلامة انه لم يذكر جواب الغرابة لظهوره وهو بيان شهرته والى ان العرف يعم العرف العام والخاص شرعا كان أوغيره ولا يختص بعرف الشرع على ماتوهمه

أهل

(قوله فانه) أى لفظ النكاح لذلك أى لمعنى الوطء لا يسند الى المرأة فقرينة الاسناد يعين كونه العقد (قوله فى دفع الاجمال) يشير الى
ان لزوم ظهوره فى احدهما على التعيين وان لم يكن كافيا فى مقصود المستدل لكنه كاف فى دفع الاجمال وقيل تنضم اليه مقدمة أخرى
وهو انه لما لزم ظهوره فى احدهما على التعيين وان لم يكن كافيا فى مقصود المستدل لكنه كاف فى دفع الاجمال وقيل

أهل اللغة واما بالعرف العام أو الخاص أو بالقرائن المضمومة معه وان عجز عن ذلك كله فالتفسير
مثال ذلك فى الاجمال ان يستدل بقوله حتى تنكح زوجا غيره فقيل له ما النكاح فانه يقال للوطء لغة
وللعقد شرعا فيقول هو ظاهر فى الوطء لانتفاء الحقيقة الشرعية أو فى العقد لهجر الحقيقة اللغوية أو
قرينة الاسناد الى المرأة تعين أحدهما فانه لذلك لا يسند اليها وعلى هذه التقادير فقد منع الاجمال
فلو لم يقدر عليه كما فى مثال بان والمختار يقول المراد ظاهر أو الفاعل القادر ومثال ذلك فى الغرابة
اذا قال فى قبلة الصائم مبدأ مجرد عن الغاية فلا يفسد كالمضمضة فيقال ما المبدأ وما الغاية فانه ليس من
موضوعات اللغة ولا اصطلاح الفقهاء وانما هو من اصطلاح الفلاسفة فانه يسمى السبب مبدأ والمقصود
غاية والفقيه اذا ادعى انه لا يعرفه صدق فيه والجواب دعوى ظهوره بما ذكر من الطرق بان
يدعى انه يستعمل كذلك فى اللغة أو فى العرف أو غيره فان لم يقدر كما فى مسئلة الكلب المعلم قال
أريد بالايل الكلاب وبقولى لم يرض لم يعلم وبالفريسة الصيد وبالسيد الذئب بقى ههنا بحث وهو
ان فى دفع الاجمال طريقا اجماليا ربما يستعمله بعض الجدليين وهو ان يقول يلزم ظهوره فى
أحدهما والا لكان مجملا والاجمال خلاف الاصل أو يقول يلزم ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر
فى الآخر اتفاقا فلو لم يكن ظاهرا فيما قصدت لزم الاجمال وهو خلاف الاصل فاذا قال كذلك فقد صوبه
بعضهم لظاهر وروده ورده بعضهم لانه رجوع الى ان الاصل عدم الاجمال بعد ما دل المعترض على
أنه مجمل بما أمكنه واذ لا يبقى لسؤال الاستفسار فائدة ولانه يدعى التساوى عنده وعدم فهمه ولم يدفعه
تحصيلا لغرض المناظرة واعلم أنه اذا فسره فيجب أن يفسره بما يصلح له لغة والا لكان من جنس اللعب
فخرج عما وضعت له المناظرة من اظهار الحق النوع الثانى من الاعتراضات وهو باعتبار تمكنه من
الاستدلال بالقياس فى تلك المسئلة فان منع تمكنه من القياس مطلقا فهو فساد الاعتبار كانه يدعى ان
القياس لا يعتبر فى تلك المسئلة وان منعه من القياس المخصوص فهو فساد الوضع كانه يدعى أنه وضع فى
المسئلة قياسا لا يصح وضعه فيها قال ﴿فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص وجوابه الطعن أو منع
الظهور أو التأويل أو القول بالموجب أو المعارضة بمثله فيسلم القياس أو يبين ترجيحه على النص بما
تقدم مثل ذبح من اهله فى محله كذبح ناسى التسمية فيورد ولا تأكلوا فيقول مؤول بذبح عبدة الاوثان
بدليل ذكر الله على قلب المؤمن سمى أو لم يسم أو بترجيحه لكونه مقيسا على الناسى المخصص باتفاق فان
أبدى فارقا فهو من المعارضة﴾ أقول فساد الاعتبار أن لا يصح الاحتجاج بالقياس فيما يدعيه لان النص
دل على خلافه واعتبار القياس فى مقابلة النص باطل وجواب هذا الاعتراض باحد وجوه الاول
الطعن فى سند النص ان لم يكن كتابا أو سنة متواترة بانه مرسل أو موقوف أو مقطوع أو راويه ليس بعدل
أو كذب فيه الاصل الفرع ثانيها منع ظهوره فيما يدعيه لمنع عموم أو مفهوم أو لدعوى اجمال ثالثها
أن يسلم ظهوره ويدعى أنه مؤول والمراد غير ظاهره لتخصيص أو مجاز أو اضمار بدليل يرجحه على الظاهر
رابعها القول بالموجب بان بقاءه على ظاهره ويدعى ان مدلوله لا ينافى حكم القياس خامسها المعارضة
بنص آخر مثله حتى يتساقط النصان فيسلم قياسه فان قلت فان عارضه المعترض بنص آخر حتى يسلم أحد
نصيه فيعارض القياس هل يسمع قلت لا لان النصين يعارضهما النص الواحد وذلك كما تعارض شهادة

تنضم اليه مقدمة أخرى وهو انه لما لزم ظهوره فى احدهما وليس بظاهر فيما عدا مقصود المستدل اتفاقا تعين ظهوره فيه (قوله واذ لا يبقى) عطف على قوله لانه رجوع يعنى لو صح دفع الاجمال بهذا الطريق الاجمالى الجارى عند كل استفسار لما بقى له فائدة وقوله تحصيلا علة وهذا الطريق بناء على الوجوه الثلاثة يعنى رده بعضهم لتحصيل ما هو المقصود فى المناظرة من اظهار الصواب اذ لا سبيل الى ذلك بدون فهم المعنى (قوله بما يصلح له لغة) أى يجوز استعماله فيه حقيقة أو مجازا أو نقلا وبالجملة يكون بحيث يرخص أهل اللغة فى استعماله فيه وليس المراد انه يجب ان يكون معناه اللغوى ولو قال لغة أو عرفا لكان أظهر (قوله فان منع) ضمير تمكنه ومنعه وانه للمستدل وضمير منع وكانه للمعترض

﴿فساد الاعتبار﴾

سمى بذلك لان اعتبار القياس فى مقابلة النص فاسد وان كان وضعه
وتركيبه صحيحا لكونه على الهيئة الصالحة لاعتباره فى ترتيب الحكم عليه (قوله أو موقوف) وهو ما وقف على بعض الرواة ولم يرفع
الى النبى عليه السلام والمقطوع ما ترك فى عنعنة رواته أحد الوسائط (قوله يعارضهما النص الواحد) قد سبق ان الادلة المتعارضة اذا
كانت من جنس واحد فقيام دليل آخر من جنسها على وفق البعض لا يرجحه كما اذا كان من جانب شاهدان ومن جانب أربعة شهود

وهذا اما يقال لا ترجيح بالكثرة وأما عند اختلاف الجنس فيترجح لاتفاق من الصحابة على ذلك حيث كانوا يرجعون عند تعارض النصين الى القياس وحين اعتبر ذلك فى النظر والاجتهاد ازم اعتباره فى البحث والمناظرة لاشتراكهما فى القصد الى اظهار الصواب وهذا معنى قولهم المناظر تلو الناظر (قوله وأنى له) أى للمستدل ذلك أى نفى جميع وجوه الترجيح اللهم الا أن يكتفى بأن الاصل عدم المرجح فيمكن كما يمكن اثبات ان هذا النص أقوى من ذلك لما فيه من رجحان مخصوص لا يوجد فيه فى ذلك معارض بحكم الاصل (قوله هذه الاسئلة) اشارة الى الوجوه الستة التى بها يجاب عن اعتراض فساد الاعتبار وأطلق عليها الاسئلة لكون أكثرها وهى ما عدا السادس مما يعترض به على نفس الاستدلال بالنص وان لم يكن القصد فساد اعتبار القياس أو يقول هذا القياس راجح اشارة الى ان قوله أو ترجيحه عطف على مؤول والمعنى فيقول المستدل هذا النص مؤول أو يقول بترجيح هذا القياس على النص لكون التارك مقيسا على ماهو مخصص من غير هذا النص بالاجماع مع القطع بوجود العلة فى الفرع وقد سبق ان مثل هذا القياس راجح على النص وليس هذا من ترجيح القياس على النص بمجرد كون المقيس عليه مجمعا عليه على ما توهمه الشارح العلامة ولا حاجة الى ما ذهبوا اليه من ان قوله أو بترجيحه عطف على قوله بدليل والضمير للمستدل أو للمقيس والمعنى انه مؤول بذبح عبدة الاوثان والدليل على كونه مؤولا هو هذان الوجهان احدهما كون المؤمن ذاكرا دائما وثانيهما ان المقيس أى ذبح التارك قصدا راجح على ذبح الناسى لانه على صدد التسمية بخلاف الناسى وذبح الناسى مخصوص عن النص فهذا بطريق الاولى لانه من المعارضة لما سيجىء من الفرق ابداء خصوصية فى الاصل هو شرط فيكون معارضة فى الاصل أو ابداء خصوصية فى الفرع هو مانع فيكون معارضة فى الفرع ((فساد الوضع)) الظاهر انه أخص من فساد الاعتبار من وجه لا مطلقا على ماهو ظاهر كلام الآمدى (قوله لثبوت كل) من النقيضين معه أى مع الوصف بدلا من الآخر فلو فرض ثبوتهما لازم انتفاؤهما لان ثبوت كل يستلزم انتفاء الآخر باق

الاثنين شهادة الاربعة فان قلت فليعارض النص النص بالقياس قلت لا يصح ذلك لان المناظر تلو الناظر ونحن نعلم أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا اذا تعارضت عندهم النصوص يتركونها ويرجعون الى القياس فما أوجبه القياس أخذوا به فان قلت فهل للمستدل أن يقول قد عارض نصك قياسى وقد سلم نصى قلت لا لانه انتقال وأى شئ أقبح فى المناظرة من الانتقال فان قلت فهل يجب على المستدل أن يبين أن نصه مساو فى القوة لنص المعترض قلت لا لان ذلك متعذر لانه لا يمكن الا بنفى جميع وجوه الترجيح وانى له ذلك سادسها أن يبين أن قياسه مما يجب ترجيحه على النص امالانه أخص من النص فيقدم لما مر فى تخصيص النص بالقياس واما لانه مما ثبت حكم أصله بنص أقوى مع القطع بوجود العلة فى الفرع ومثله يقدم على النص لما مر واعلم انا لا نريد أن كل نص يمكن فيه هذه الاسئلة بل قد يمكن بعضها فيجيب بما يتأتى منها وقد لا يمكن شئ منها فيكون الدبرة على المستدل مثال ذلك أن يقول فى ذبح تارك التسمية ذبح من أهله فى محله فيوجب الحل كذبح ناسى التسمية فيقول المعترض هذا فاسد الاعتبار لانه بخلاف قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل هذا مؤول بذبح عبدة الاوثان بدليل قوله صلى الله عليه وسلم اسم الله على قلب المؤمن سمى أولم يسم أو يقول هذا القياس راجح على ماذكرت من النص لانه قياس على الناسى المخصص عن هذا النص بالاجماع لما ذكرنا من العلة وهى موجودة فى الفرع قطعا فان قلت اذا قال المستدل ذلك فهل للمعترض أن يبدى بين التارك والناسى فرقا دفعا لكون القياس مما يقدم فيقول التارك بصدد ذكر الله قصد الترك مقصرا بخلاف الناسى فانه معذور قلت ليس له ذلك لانه من المعارضة لا من فساد الاعتبار وهو سؤال آخر فيلزمه فساد ان الانتقال والاعتراف بصحة اعتباره لان المعارضة بعد ذلك قال ((الثالث فساد الوضع وهو كون الجامع ثبت اعتباره بنص أو اجماع فى نقيض الحكم مثل مسح فيسن فيه التكرار كالاستطابة فيرد أن المسح معتبر فى كراهة التكرار على الخف وجوابه ببيان المانع لتعرضه للتلف وهو نقض الا أنه يثبت النقيض فان ذكره باصله فهو القلب فان بين مناسبته للنقيض من غير أصل من الوجه المدعى فهو القدح فى المناسبة ومن غيره لا يقدح اذ قد يكون للوصف جهتان ككون المحل مشتهى يناسب الاباحة لاراحة الخاطر والتحريم لقطع اطماع النفس)) أقول فساد الوضع حاصله ابطال وضع القياس المخصوص فى اثبات الحكم المخصوص وذلك لان الجامع الذى يثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص أو اجماع فى نقيض الحكم والوصف الواحد لا يثبت به النقيضان والا لم يكن مؤثرا فى أحدهما لثبوت كل معه بدلا مثاله أن يقول فى التيمم مسح فيسن فيه التكرار كالاستنجاء فيقول المعترض المسح لا يناسب التكرار لانه ثبت اعتباره فى كراهة التكرار فى المسح على الخف وجواب هذا الاعتراض ببيان وجود المانع فى أصل المعترض فيقال فى المثال انما كره التكرار فى الخف لانه يعرض الخف للتلف واقتضاء المسح للتكرار

باق واعلم أن فساد الوضع يشتبه بأمور ويخالفها بوجوه فنبه على ذلك لئلا يلتبس فمنه أنه يشبه النقض من حيث انه بين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف الا أن فيه زيادة وهو أن الوصف هو الذى يثبت النقيض وفى النقض لا يتعرض لذلك بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف فلو قصد به ذلك لكان هو النقض ومنه انه يشبه القلب من حيث انه اثبات نقيض الحكم بعلة المستدل الا أنه يفارقه بشئ وهو ان فى القلب يثبت نقيض الحكم باصل المستدل وهذا يثبت باصل آخر فلو ذكره باصله لكان هو القلب ومنه أنه يشبه القدح فى المناسبة من حيث ينفى مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيضه الا انه لا يقصد ههنا بيان عدم مناسبة الوصف للحكم بل بناء نقيض الحكم عليه فى أصل آخر فلو بين مناسبته لنقيض الحكم بلا أصل كان قدحا فى المناسبة واعلم انه انما يعتبر القدح فى المناسبة اذا كان مناسبته للنقيض وللحكم من وجه واحد وأما ان اختلف الوجهان فلا لان الوصف قد يكون له جهتان يناسب باحداهما الحكم وبالاخرى نقيضه مثاله كون المحل مشتهى يناسب اباحة النكاح لاراحة الخاطر ويناسب التحريم لازاحة الطمع مثال آخر اخ لابوين مع اخ لاب يناسب تأريث الاخ من الابوين فقط لتقدمه فى النسب وتسويتهما لاستوائهما فى جهة الاب ولا عبرة بجهة الام فى العصوبة وتشريكهما مع تفضيله لامتيازه بزيادة وايافعل عدملا غما الغرض العقلاء مثال آخر من العرفيات الملك اذا ظفر بعدوه فانه مناسب لقتله نظرا لعاديته وللابقاء عليه والرد الى ولايته اظهارا للقدرة وعدم المبالاة بمثله وكلاهما مما يقصده العقلاء مثال آخر قتل العمد يناسب الكفارة من حيث انه تثقيل عليه فى الدنيا وعدمه من حيث هو تخفيف عنه فى الآخرة وذلك كثير وقد تلخص مما ذكرنا ان ثبوت النقيض مع الوصف نقض فان زيد ثبوته به ففساد الوضع وان زيد كونه به وباصل المستدل فقلب وبدون ثبوته معه فالمناسبة من جهة واحدة قدح فيها ومن جهتين لا يعتبر النوع الثالث من الاعتراضات ما يورد على المقدمة الاولى من القياس وهو دعوى حكم الاصل ولا مجال للمعارضة فيه لانه غصب لمنصب الاستدلال فينقلب المستدل معترضا والمعترض مستدلا فى نفس صورة المناظرة وذلك مما لم يجوزوه ضما لنشر الجدال ولئلا يفوت المقصود من المناظرة فتعين المنع وذلك اما ابتداء أو بعد تقسيم ويسمى حينئذ تقسيما قال ((الرابع منع حكم الاصل والصحيح ليس قطعا للمستدل بمجرده لانه كمنع مقدمة كمنع العلية فى العلة ووجودها فيثبتها باتفاق وقيل ينقطع لانتقاله واختار الغزالى اتباع عرف المكان وقال الشيرازى لا يسمع فلا يلزمه دلالة عليه وهو بعيد اذ لا تقوم الحجة على خصمه مع منع أصله والمختار لا ينقطع المعترض بمجرد الدلالة بل له ان يعترض اذ لا يلزم من صورة دليل صحته قالوا خارج عن المقصود الاصلى قلنا ليس بخارج)) أقول ومن الاسئلة منع ثبوت الحكم فى الاصل مطلقا مثاله ان يقول المستدل جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب فيقول لا نسلم ان جلد الكلب لا يقبل الدباغ أو لم قلت انه لا يقبل الدباغ اذ حاصل المنع والمطالبة بالدليل واحد فاذا منع المعترض حكم الاصل فقد اختلف فى انه هل يكون بمجرده قطعا للمستدل فمنهم من قال انه قطع ولا يمكن من اثباته بالدليل لانه انتقال الى حكم آخر شرعى الكلام فيه بقدر الكلام فى الاول سواء فقد حيل بينه وبين مرامه وشغل عنه بغيره فقد ظفر المعترض بما رام فان ذلك غاية مرامه والصحيح انه لا ينقطع بمجرده وانما ينقطع اذا ظهر عجزه عن اثباته بالدليل وانما لم يكن قطعا لانه لا يفهم منه الا انه انتقال وانما يقبح الى غير ما به يتم مطلوبه وههنا ليس كذلك بل هو اثبات مقدمة من مقدمات مطلوبه قد منعت وذلك ليس بانتقال مذموم كما لو منع علية العلة أو وجودها فى الاصل أو فى الفرع فانه يصح منه أن يثبتها ولا يعد المنع قطعا له وليت شعرى أى فرق بين مقدمة ومقدمة وركن وركن وأما كونه حكما شرعيا كالاول ومن تكلم فى مسئلة الخنزير ثم أخذ يتكلم فى مسئلة الكلب عد منتقلا بخلاف من تكلم فى مسئلة

(قوله واعلم) نفى لما توهمه الشارحون من أن المراد ان فساد الوضع نقض خاص (قوله فقد حيل بينه) أى بين المستدل وبين مطلوبه واشتغل من مرامه لغيره وذلك أعنى الاشتغال والحيلولة غاية مطلوب المعترض (قوله وما يفهم منه) أى لا يعاب من المستدل أولا ينكر عليه الا ان اثباته لحكم الاصل انتقال من اثبات حكم شرعى الى آخر هذا الانتقال انما يصح اذا كان الى غير ما يتوقف عليه اثبات المطلوب (قوله وأما كونه) مبتدأ خبره قوله فلا يظهر له أثر (قوله ومن تكلم) عطف على ضمير كونه والغرض من هذا الكلام بيان ضعف الفرق الذى أشار اليه فى أواخر شروط حكم الاصل بقوله وربما فرق بأن هذا حكم شرعى كالاول

الخنزير ثم تكلم في احواله وصفاته فلا يظهر له أثر عند التأمل ولا يخفى ما فيه من الضعف نعم لو اصطلح عليه نظرا الى ذلك لم يبعد ولذلك قال الغزالي يتبع في ذلك عرف المكان واصطلاح أهل بلدة المناظرة فان عدوه قطعا فقطع والا فلا لانه أمر وضعي لا مدخل فيه للشرع والعقل وقال الشيخ أبو اسحق الشيرازي لا يسمع هذا المنع من المعترض فلا يلزم المستدل الدلالة على ثبوت حكم الاصل وقد استبعده المصنف لان غرض المستدل اقامة الحجة على خصمه ولا تقوم الحجة على خصمه مع كون أصله ممنوعا ولم يقم عليه دليلا لانه جزء الدليل ولا يثبت الدليل الا بثبوت جميع اجزائه واعلم ان ما ذكره الشيخ لا يبعد على أحد وجهين اما بانه يكون ممن يرى وجوب الاجماع على حكم الاصل فلا يسمع المنع في محل الاجماع واما بان يجعل المدعى انه لو ثبت حكم الاصل لثبت حكم الفرع اذ به يحصل المساواة المطلوبة في القياس وغرضه بالامرين ضم نشر الجدال واذ قد تقرر ان المنع يسمع وعلى المستدل اقامة الدليل عليه فاذا أقام الدلالة فهل ينقطع المعترض بمجرد اقامته للدليل حتى لا يمكن من الاعتراض على مقدمات هذا الدليل أو لا ينقطع بل له ان يعترض فيه خلاف والمختار انه لا ينقطع وله ان يعترض وذلك لانه لا يلزم من صورة دليل صحته ولا بد في ثبوت المقدمة الممنوعة من صحته فيطالب ببيان صحته وذلك بصحة مقدمة مقدمة وهو معنى المنع قالوا اشتغال بما هو خارج عن المقصود فان من كان غرضه صحة بيع فاشتغل ببيان صحة نكاح وعبر وقته فيه وربما تم المجلس وهو لم يتم ذلك فانه مقصوده قطعا الجواب منع كونه خارجا عن المقصود اذ المقصود لا يحصل الا به ولا ينقطع أحدهما الا بالعجز عما تصدى له ولا عبرة بطول الزمان وقصره ووحدة المجلس وتعدده قال ((الخامس التقسيم وهو كون اللفظ مترددا بين أمرين أحدهما ممنوع والمختار وروده مثاله في الصحيح الحاضر وجد السبب بتعذر الماء فساغ التيمم فيقول السبب تعذر الماء أو تعذر الماء في السفر أو المرض الاول ممنوع وحاصله منع يأتي ولكنه بعد تقسيم وأما نحو قولهم في الملتجئ الى الحرم وجد سبب استيفاء القصاص فيجب متى منع مانع الالتجاء الى الحرم أو عدمه فحاصله طلب نفي المانع ولا يلزم)) أقول هذا السؤال يسمى تقسيما وحقيقته ان يكون اللفظ مترددا بين أمرين أحدهما ممنوع فيمنعه اما مع السكوت عن الآخر لانه لا يضره أو مع التعرض لتسليمه أو لانه لا يضره وهذا السؤال لا يختص بحكم الاصل بل كما يجري فيه يجري في جميع المقدمات التي تقبل المنع وقد منع قوم من قبول هذا السؤال لان ابطال أحد محتملي كلام المستدل لا يكون ابطالا له اذ لعله غير مراده والمختار قبوله اذ به يتعين مراده وربما لا يمكنه تتميم الدليل به وله مدخل في هدم الدليل والتضييق على المستدل وللقبول شرط وهو ان يكون منعا لما يلزم المستدل بيانه مثاله في الصحيح الحاضر اذا فقد الماء وجد سبب وجود التيمم وهو تعذر الماء فيجوز التيمم فيقول المعترض ما المراد بتعذر الماء أتعني ان تعذر الماء مطلقا سبب أو ان تعذر الماء في السفر أو المرض سبب الاول ممنوع وحاصله انه منع بعد تقسيم فيأتي فيه ما تقدم في صريح المنع من الابحاث من كونه مقبولا وقطعا وكيفية الجواب عنه مثال آخر ان

(قوله أمام السكوت) فان قيل قد ذكر في المنتهى انه عبارة عن كون اللفظ مترددا بين احتمالين أحدهما ممنوع والآخر مسلم قلنا كونه مسلما لا ينافي السكوت عنه بل قد يكون مع التصريح بتسليمه أو بعدم ضرره وقد يكون مع السكوت قال الآمدي لا خلاف في انهما لو اشتركا في المنع لم يكن للتقسيم معنى لكن لقائل أن يقول لم لا يجوز اشتراكهما كما في التسليم بشرط أن يختلفا باعتبار ما يرد على كل واحد منهما من الاعتراضات القادحة فيه (قوله وقد يمنع قوم) نفي لما ذكره العلامة انه لم يختلف أحد في ورود سؤال التقسيم وانما الخلاف فيما اذا اشترك الاحتمالان في التسليم على ما قال في المنتهى والصحيح ان التقسيم وارد وان اشترك في التسليم اذا اختلفا فيما يرد عليهما من القوادح (قوله ابطالا له) أي لكلام المستدل اذ لعل ذلك المحتمل غير مراد المستدل (قوله اذ به) أي بابطال أحد محتملي كلامه يتعين مراد المستدل وانما لا يتيسر للمستدل تسليم دليله بسبب ابطال أحد محتملي كلامه (قوله مثال آخر) يشير الى انه أورد مثالين أحدهما يشتمل على شرط القبول والآخر لا يشتمل وكلاهما سؤال تقسيم لا كما زعم الشارحون ان الثاني ليس سؤال التقسيم لان اللفظ لم يتردد بين احتمالين يكون أحدهما سببا والآخر ليس بسبب لان القتل العمد العدوان سبب لاستيفاء القصاص سواء كان الالتجاء مانعا من الاستيفاء أو لم يكن (قوله فيأتي فيه ما تقدم) تكلف من الشارح لبيان الفائدة في قوله يقول يأتي والا فالظاهر ان المراد أن حاصله منع يتوجه لكن بعد تقسيم النوع الرابع اعتراضاته بحسب تقريره عشرة أحدها منع وجود العلة ثانيها منع عليتها ثالثها عدم تأثيرها رابعها عدم افضاء المناسب خامسها وجود المعارض سادسها عدم ظهوره سابعها عدم انضباطه ثامنها النقض تاسعها الكسر عاشرها عدم العكس فالثلاثة الاول تعم الكل وكذا الثلاثة الاخيرة والاربعة المتوسطة تخص المناسب وانما جعلها متوسطة بين الثلاثتين ولم يفصل في الكل الستة في المناسب خاصة الاربعة تنبيها على ان الثلاثة الاخيرة وان عمت

يقول فى مسئلة الملتجئ الى الحرم القتل العمد العدوان سبب للقصاص فيقول المعترض متى هو سبب أمع مانع الالتجاء الى الحرم أو دونه الاول ممنوع والثانى لم يقبل لان حاصله ان الالتجاء الى الحرم مانع من القصاص فكان مطالبة ببيان عدم كونه مانعا والمستدل لا يلزمه بيان عدم المانع فان الدليل مالو جرد النظر اليه أفاد الظن انما بيان كونه مانعا على المعترض ويكفى المستدل ان الاصل عدم المانع النوع الرابع من الاعتراضات ما يرد على الثانية من مقدمات القياس وهو قوله والحكم فى الاصل معلل بوصف كذا والقدح اما فى وجوده واما فى عليته والثانى اما نفى العلية صريحا أو نفى لازمها والاول امامنع مجرد أو معارضة وبيان عدم التأثير والثانى اما ان يختص بالمناسبة أو لا فالمختص بحسب شروط المناسب وهى الافضاء الى المصلحة وعدم المعارض لها والظهور والانضباط أربعة وهى نفى كل واحد منها وغير المختص حيث شرط العلة الاطراد والانعكاس اما نفى الطرد وهو بعد الغاء قيد كسر وبدونه نقض واما نفى الانعكاس صارت عشرة نفى الكل منع وجود العلة منع عليتها عدم تأثيرها ثم فى المناسب خاصة عدم الافضاء وجود المعارض عدم الظهور وعدم الانضباط ثم فى الكل النقض الكسر عدم العكس قال ((السادس منع وجود المدعى علة فى الاصل مثل حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيمنع وجوابه باثباته بدليل من عقل أو حس أو شرع)) أقول ومن الاعتراضات منع كون ما يدعى علة لحكم الاصل موجودا فى الاصل فضلا عن ان تكون هى العلة مثاله ان يقول فى الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يقبل جلده الدباغ كالخنزير فيقول المعترض لا نسلم ان الخنزير يغسل من ولوغه سبعا والجواب عن هذا الاعتراض باثبات وجود الوصف فى الاصل بما هو طريق ثبوت مثله لان الوصف قد يكون حسيا فبالحس أو عقليا فبالعقل أو شرعيا فبالشرع مثال يجمع الثلاثة اذا قال فى القتل بالمثقل قتل عمد عدوان فلو قيل لا نسلم انه قتل قال بالحس ولو قيل لا نسلم انه عمد قال معلوم عقلا بامارته ولو قيل لا نسلم انه عدوان قال لان الشرع حرمه قال ((السابع منع كونه علة وهو من أعظم الاسئلة لعمومه وتشعب مسالكه والمختار قبوله والالأدى الى اللعب فى التمسك بكل طرد قالوا القياس رد فرع الى أصل بجامع وقد حصل قلنا بجامع يظن صحته قالوا عجز المعارض دليل صحته فلا يسمع المنع قلنا يلزم أن يصح كل صورة دليل بعجز المعترض وجوابه باثباته باحد مسالكه فيرد على كل منها ما هو شرط فعلى ظاهر الكتاب الاجمال والتأويل والمعارضة والقول بالموجب وعلى السنة ذلك والطعن بانه مرسل أو موقوف وفى روايته بضعفه أو قول شيخه لم يروه عنى وعلى تخريج المناط ما يأتى وما تقدم)) اقول ومن الاعتراضات منع كون الوصف المدعى عليته علة وذكر المصنف أنه من أعظم الاسئلة الواردة على القياس لعمومه فى الاقيسة اذ العلة قلما تكون قطعية ولتشعب مسالك العلية فتتعدد طرق الانفصال عنها وعلى كل واحد منها ابحاث ستقف عليها فيطول القال والقيل فيه ما لا يطول فى غيره ومن استقرأ ذلك علمه مثاله ان يقول فى المثال المتقدم لا نسلم ان كون جلد الخنزير لا يقبل الدباغ معلل بكونه يغسل من ولوغه سبعا وقد اختلف فى كون منع العلية مقبولا والمختار أنه مقبول والالأدى الى التمسك بكل طرد ويؤدى الى اللعب فيضيع القياس اذ لا يفيد

الكل لكنها عائدة الى نفى لازم العلية كالاربعة المتوسطة بخلاف الثلاثة الاول فقوله وهى أى الاعتراضات الاربعة المخصوصة بالمناسب نفى كل واحد من الشروط الاربعة ففى عدم المعارض للمصلحة وجود المعارض لها وهذا هو المعنى بالقدح فى المناسبة لان معناه معارضة المصلحة فيه بالمفسدة راجحة أو مساوية وهى غير المعارضة التى نقلت من أقسام نفى العلية صريحا لان معناها مقابلة اثبات التأثير باثبات عدمه فلذا عطف عليها بيان عدم التأثير تفسيرا لها وبهذا فارقت ماسيجىء من المعارضة فى الاصل اذ لا تعرض فيها لنفى تأثير وصف المستدل ثم ههنا بحث وهو انه لم يتعرض عند الضبط للمعارضة فى الاصل مع انها مذكورة فى التفصيل وتعرض لنفى الانعكاس مع انه لا ذكر له أصلا وقد يتوهم ان وجود المعارض لها عبارة عن المعارضة فى الاصل وانها من الاعتراضات المخصوصة بالمناسب وان الشارح ذهل فى الضبط الاجمالى عن القدح فى المناسبة وفى التفصيلى عن جعل المعارضة من المخصوصة وذلك غلط ظاهر وقد يتوهم ان المعارضة فى الاصل هو معنى نفى الانعكاس لانه اذا أبدى وصف آخر صالح لان يكون هى العلة للحكم فقد وجد الحكم ولم يوجد الوصف المدعى عليته وهذا أيضا غلط اذ لا دلالة فى المعارضة على انتفاء وصف المستدل أصلا بل قولنا ابداء وصف آخر ربما يشعر بوجوده الا ترى ان المختار فى المعارضة هو القبول وفى نفى الانعكاس عدمه بناء على جواز تعدد العلل وبالجملة الفرق بينهما من الظهور بحيث لا يفتقر الى البيان قوله مثاله يجمع الثلاثة أى الحسى والعقلى والشرعى لكن لا بالنظر الى أجزاء العلة وأما فى نفس العلة فمما لا يتصور لان المراد بالعقلى ما لا يدرك بالحس وبالشرعى ما لا يدرك بالحس أو العقل ثم قولنا لا نسلم انه قيل المراد المنع فى المقيس عليه وهو القتل بالسيف (قوله اذ العلة قلما تكون قطعية) بخلاف حكم الاصل ووجود العلة فيه فانه كثيرا ما يكون قطعيا وبهذا يندفع ان مجرد العموم لا يصلح دليلا على كونه

أعظم لان وجود العلة وحكم الاصل كذلك (قوله الحاق فرع باصل) في قوة مساواة فرع الاصل بل هذا أقرب لان القياس فعل القائس
قطعا كالالحاق بخلاف المساواة (قوله حتى دليل الحدوث) يعني حدوث العالم واثبات الصانع فان المطلوب وان كان حقا لكن لا يصح
دليلهما بمجرد المنع الذي لا يقدر المستدل على دفعه والفرق بين ما نحن فيه وبين سائر الصور ظاهر مما ذكر ان طرق عدم العلية
محصورة مضبوطة لا تخفى على المجتهد والمناظر فلما لم يظهر المناظر بقائمها وضرب الى مجرد المنع علم انه ليس بموجود بخلاف سائر
الادلة فانه لا تتعين طرق نفيها ولا تكون بحيث تظهر البتة للناظر والمناظر (قوله وهو) أي هذا الاجماع ظني في دلالته

ظنا وتكون المناظرة عبثا قالوا أولا القياس حده وحقيقته أنه الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل واذا
ثبت مدعاه فلا يكلف اثبات ما لم يدعه الجواب لا نسلم أن حد القياس وحقيقته ذلك بل الحاق فرع بأصل
بجامع يظن صحته وهذا القيد معتبر في حد القياس اتفاقا ولم يوجد قالوا ثانيا عجز المعارض عن ابطاله
دليل صحته اذ طرق عدم العلية من كون الوصف طرديا وابداء وصف آخر وغير ذلك مما لا يخفى على
المجتهد والمناظر فلو وجد لو جده ولو وجده لاظهره فلما لم يظهره علم انه لم يوجد فالفرار الى مجرد المنع
يكفينا دليلا على انه صحيح فلا يسمع المنع ولا يشتغل بجوابه لانه شاهد على نفسه بالبطلان والجواب انه
يقتضي ان كل صورة عجز المعترض عن ابطاله فهو صحيح حتى دليل الحدوث والاثبات بل حتى دليلي
النقيضين اذا تعارضا وعجز كل عن ابطال دليل الآخر وقد يقال الفرق ظاهر مما مر كيف والسبر دليل
ظاهر عام لا يعجز عنه قائس ولا بد معه من العدول الى الابطال بمعارضته وابداء وصف آخر فليفعل أول
مرة ويطرح مؤنة ذلك من البين قصرا للمسافة وتخرجا من اللجيج ومحاولة للمجادلة بالتي هي أحسن
وللناظر ان هذا المنع مسموع فالجواب اثبات العلية بمسلك من مسالكها المذكورة من قبل فكل مسلك
تمسك بها فيرد عليه ما هو شرطه أي ما يليق به من الاسئلة المخصوصة به وقد نبه ههنا على اعتراضات
الادلة الاخرى بقيمة اعتراضات القياس على سبيل الايجاز ولا بأس ان نبسط فيه الكلام بعض
البسط لان البحث كما يقع في القياس يقع في سائر الادلة ومعرفة هذه الاسئلة نافعة في الموضعين فنقول
الاسئلة بحسب ما يرد عليه من الاجماع والكتاب والسنة وتخريج المناط أربعة أصناف الصنف
الاول على الاجماع ولم يذكره لقلته مثاله ما قال الحنفية في وطء الثيب الاجماع على أنه لا يجوز الرد مجانا
فان عمر وزيدا أوجبا نصف عشر القيمة وفي البكر عشرها على منع الرد من غير نكير وهو ظني في
دلالته وفي نقله ولولا أحدهما لما تصور في محل الخلاف والاعتراض عليه من وجوه الاول منع وجود
الاجماع لصريح المخالفة أو منع دلالة السكوت على الموافقة الثاني الطعن في السند بان نقله فلان وهو
ضعيف ان أمكنه الثالث المعارضة ولا تجوز بالقياس مثل العيب يثبته ويثبته بالمناسبة أو غيرها
ولا بخبر واحد الا اذا كانت دلالته قطعية ولكن باجماع آخر أو بمتواتر الصنف الثاني على ظاهر
الكتاب كما اذا استدل في مسئلة بيع الغائب بقوله أحل الله البيع وهو يدل على صحة كل بيع والاعتراض
عليه بوجوه الاول الاستفسار وقد عرفته الثاني منع ظهوره في الدلالة فانه خرج صور لا تحصى أو لا
نسلم أن اللام للعموم فانه يجيء للعموم وللخصوص الثالث التأويل وهو انه وان كان ظاهرا فيما ذكرت
لكن يجب صرفه عنه الى محمل مرجوح بدليل يصيره راجحا نحو قوله نهى عن بيع الغرر وهذا أقوى لانه
عام لم يتطرق اليه تخصيص أو التخصيص فيه أقل الرابع الاجمال فان ما ذكرناه من وجه الترجيح

لكونه سكوتيا ودلالة السكوت على الموافقة ليست بقطعية وفي نقله لانه بالآحاد لا التواتر ولولا ظنية الدلالة أو النقل في هذا الاجماع لما تصور تحققه في محل الخلاف اذ الحكم المجمع عليه اجماعا قطعي الدلالة والنقل لا يخالف (قوله لصريح المخالفة) حيث ذهب البعض الى جواز الرد مجانا والمراد منع وجود الاجماع مطلقا نطقيا كان أو سكوتيا وبهذا ينافي المنع الآخر أعني منع دلالة السكوت على الموافقة (قوله ولا تجوز المعارضة بالقياس) لما سبق ان القياس لا يعارض الاجماع مثل ان يقول العيب يثبت الرد قياسا على سائر الردود ويثبت كون العيب علة للرد بالمناسبة أو غيرها من مسالك العلة (قوله الا اذا كانت دلالته قطعية) فانه وان كان ظني السند

لكن لقطعية دلالته يعارض الاجماع أعني الاجماع الظني الدلالة أو النقل اذ لو كان قطعيهما لم يعارضه خبر الواحد وان
أصلا وان كان ظنيهما لم يحتج الى قطعية الدلالة (قوله ولكن باجماع) أو تواتر على سبيل الفرض والتقدير والا فقد عرفت ان لا تعارض بين
القطعيين (قوله الاستفسار) مثل ان يقول ما معنى أحل فانه يقال بمعنى أورده في محله وبمعنى جعله حلالا غير حرام (قوله أولا نسلم) عطف
على منع ظهوره أي لا نسلم انه ظاهر الدلالة على ما ذكرتم فانه قد خرج منه بيع الملاقيح والمضامين وبيع الحر والخنزير وبيع امهات
الاولاد باتفاق منكم أو لا نسلم ان اللام للاستغراق ولم لا يجوز ان تكون للعهد الخارجي أو الذهني (قوله فان ما ذكرناه) وهو انه عليه
السلام نهى عن بيع الغرر وانه أقوى لعدم تخصيصه أو لقلته وان لم يجعل المرجوح راجحا فلا أقل من أن تعارض الظهور فيبقى مجملا

(قوله السنة) أى بعض الوجوه هى الستة التى ذكرت على ظاهر الكتاب وبعضها ما اشار اليه بقوله وههنا أسئلة تختص بأخبار الآحاد (قوله الاول الاستفسار) عن معنى الامساك والمفارقة أما لوقال ان أردت الامساك بلا تجديد فممنوع أو معه فغير مفيد فليس باستفسار بل سؤال تقسيم (قوله خطاب بخاص) أى بامساك غيلان أربعا من نسوتها فلا يكون ظاهرا فى عدم انفساخ النكاح على العموم (قوله على سبب خاص) وهو انه كان قد تزوجهن مرتبا فأمر بامساك الاربع الاوائل ومفارقة الاواخر والكلام فيما اذا تزوجهن معا (قوله فان الطارئ) يعنى أن الزيادة على الاربع فى الاسلام أمر مناف للنكاح ولا خلاف فى أنه اذا كان مبتدأ مقارنا للعقد يدفع النكاح وصحته فكذا اذا كان طارئا يدفعه ويزيل صحته كالرضاع فان الطارئ منه دافع وللنكاح مزيل لصحته كما ان المبتدأ منه دافع له مانع لصحته (قوله الاجمال) كما ذكرنا وهو أن التأويل المذكور يعارض الظهور فيبقى مجملا (قوله القول بالموجب) أى سلمنا الامساك لكن بشرط تجديد العقد ومن أين الدلالة على نفى هذا الاشتراط (قوله أو فى روايته قدح) عطف على قوله مرسل وعلى جملة قوله هذا

وان لم يصيره راجحا فانه يعارض الظهور فيبقى مجملا الخامس المعارضة بآية أخرى نحو قوله تعالى لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وهذا مالم يتحقق فيه الرضا فيكون باطلا أو بحديث متواتر كما ذكرنا السادس القول بموجبه وهو تسليم مقتضى النص مع بقاء الخلاف مثل أن يقول سلمنا حل البيع والخلاف فى صحته باق فانه ما أثبته الصنف الثالث ما يرد على ظاهر السنة كما اذا استدل بقوله امسك أربعا وفارق سائرهن على ان النكاح لا ينفسخ والاعتراض عليه بوجوه الستة المذكورة الاول الاستفسار الثانى منع الظهور اذ ليس فيما ذكرت من الخبر صيغة عموم أو لانه خطاب بخاص أو لانه ورد على سبب خاص الثالث التأويل فان المراد تزوج منهن أربعا بعقد جديد فان الطارئ كالمبتدا فى افساد النكاح كالرضاع الرابع الاجمال كما ذكرنا الخامس المعارضة بنص آخر السادس القول بالموجب وههنا اسئلة تختص باخبار الآحاد وهو الطعن فى السند بان يقول هذا الخبر مرسل أو موقوف أو فى روايته قدح فان راويه ضعيف لخلل فى عدالته أو ضبطه أو بانه كذبه الشيخ فقال لم يروعنى مثاله اذا قال الاصحاب المتبايعان كل واحد منهما بالخيار مالم يتفرقا قالت الحنفية لا يصح لان راويه مالك وقد خالفه واذا قلنا ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل قالوا لا يصح لانه يرويه سليمان بن موسى الدمشقى عن الزهرى فسئل الزهرى فقال لا أعرفه الصنف الرابع ما يرد على تخريج المناط وهو ما سيأتى من عدم الافضاء أو المعارضة أو عدم الظهور أو عدم الانضباط أو بما تقدم من انه مرسل أو غريب أو شبه

قال «(الثامن عدم التأثير وقسم أربعة أقسام الاول عدم التأثير فى الوصف مثاله صلاة لا تقصر فلا تقدم كالمغرب لان عدم القصر فى نفى التقديم طردى فيرجع الى سؤال المطالبة الثانى عدم التأثير فى الاصل مثاله فى بيع الغائب مبيع غير مرئى فلا يصح كالطير فى الهواء فان العجز عن التسليم مستقل وحاصله معارضة فى الاصل الثالث عدم التأثير فى الحكم مثاله فى المرتدين مشركون أتلفوا مالا فى دار الحرب فلا ضمان كالحربى ودار الحرب عندهم طردى فيرجع الى الاول الرابع عدم التأثير فى الفرع مثاله زوجت نفسها فلا يصح كما لو زوجت من غير كفء وحاصله كالثانى وكل فرض جعل وصفا فى العلة مع اعترافه بطرده مردود بخلاف غيره على المختار فيهما)» أقول عدم التأثير عبارة عن ابداء وصف لا أثر له

الخبر مرسل وقوله أو بانه كذبه الشيخ عطف على قوله وان روايته ضعيف لانه فى معنى بان راويه لتأديه الفاء والباء بمعنى السببية وجعله عطفا على بان يقول ليس بسديد لقصوره عن الدلالة على كونه مقول المعترض وقد جاء فى الرواية وفى عبارة المتن وهى قوله وفى روايته لضعفه أو قول شيخه لم يروعنى هو عطف على ضعفه وفى شرح العلامة أن المعنى أو الطعن فيه بانه ورد فى رواية بضعفه فلا يصح التمسك به أو الطعن فيه بانه قول شيخه بانه لم يروه عنى على أن الضمير فى قوله بانه ضمير الشان وكأنه جعل لضعفه على لفظ المضارع من الضعيف

 ولا يخفى ما فيه والاقرب أن يكون فى رواية على لفظ الجمع المضاف أى الطعن فى رواية الخبر لضعف بعض الرواة أو بقول شيخه لم يروه عنى (قوله أو بما تقدم) عطف على ما سيأتى أى نظرا الى المعنى أى الاعتراض بما سيأتى من القدح فى افضاء الحكم الى المقصود ومن المعارضة بابداء معنى آخر يصلح للعلية ومن كون الوصف خفيا ومن كونه غير منضبط أو بما تقدم من كون الوصف مناسبا مرسلا أى لم يثبت اعتباره لا بنص أو اجماع ولا يترتب الحكم على وفقه أو غريبا أى يثبت ترتب الحكم عليه لا بنص ولا باجماع أو كونه شبها لا يثبت مناسبة الا بدليل منفصل وفى أكثر الشروح أن المراد ما يعد به من استلزام المفسدة وغيره وما يأتى من القدح فى المناسبة وهو ابداء مفسدة راجحة أو مساوية (قوله ابداء وصف لا أثر له) أى ابداء المعترض فى قياس المستدل وصفا لا أثر له فى اثبات الحكم بان يظهر عدم تأثيره مطلقا أو فى ذلك الاصل أو يظهر عدم تأثير قيد منه أو يعلم عدم تأثيره بعدم اطراده فى محل النزاع بناء على أن التأثير مستلزم للاطراد فكل أخص مما بعده فلذا كان أعلى أى أقوى فى ابطال العلية

(قوله فهو كالثانى) أى عدم التأثير فى الاصل اذ لا تأثير للوصف فى ذلك الوصف استغناء عنه بوصف آخر فرجعه الى معارضة وصف كونه من غير كفء بوصف آخر هو مجرد تزويج المرأة نفسها من غير اعتبار للكفاءة وعدمها وفى المنتهى انه كالثالث يعنى عدم التأثير فى الحكم لان المستدل جعل الوصف تزويجها بغير الولى فيه كفاءة الزوج فيقول المعترض فيه عدم الكفاءة مما لا تأثير له لان تزويجها نفسها باطل عندكم سواء كان من كفء أو من غير كفء وبالجملة ينبغى أن يكون المراد بقوله زوجت نفسها أى من غير كفء على ما صرح به فى المنتهى ليتحقق الاشتراك فى الوصف وان لم يكن فى المتن والشرح اشعار بذلك وان يكون قوله كما زوجت من غير كفء على لفظ المبنى للمفعول ليتحقق المغايرة بين الاصل والفرع وفى بعض الشروح أن المراد زوجت نفسها مطلقا فلا يصح كما اذا زوجت نفسها من غير كفء والاعتراض

ان ليس المؤثر فى الاصل تزويجها نفسها مطلقا بل مع قيد كونه من غير كفء

وقسمه الجدليون أربعة أقسام فاعلاها ما يظهر عدم تأثير الوصف مطلقا ثم ان يظهر عدم تأثيره فى ذلك الاصل ثم ان يظهر عدم تأثير قيد منه ثم ان لا يظهر شئ من ذلك لكن لا يطرد فى محل النزاع فيعلم منه عدم تأثيره وخصوا كل قسم باسم تمييزا لبعضها عن بعض وتسهيلا للعبارة عنها باختصار فالاول وهو ما كان فيه الوصف غير مؤثر يسمى عدم التأثير فى الوصف مثاله أن يقال فى الصبح لا يقصر فلا يقدم اذانه كالمغرب فيقال عدم القصر لا تأثير له فى عدم تقديم الاذان فانه لا مناسبة ولا شبه فهو وصف طردى ولا يعتبر اتفاقا ولذلك استوى المغرب وغيره مما يقصر فى ذلك ومرجعه المطالبة بكون العلة علة القسم الثانى وهو أن يكون الوصف غير مؤثر فى ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف آخر ويسمى عدم التأثير فى الاصل مثاله أن يقول فى بيع الغائب مبيع غير مرئى فلا يصح بيعه كالطير فى الهواء فيقول المعترض كونه غير مرئى وان ناسب نفى الصحة فلا تأثير له فى مسئلة الطير لان العجز عن التسليم كاف فى منع الصحة ضرورة استواء المرئى وغير المرئى فيها ومرجعه المعارضة فى العلة بابداء علة أخرى وهو العجز عن التسليم الثالث ان يذكر فى الوصف المعلل به وصفا لا تأثير له فى الحكم المعلل ويسمى عدم التأثير فى الحكم مثاله أن يقول الحنفية فى مسئلة المرتدين اذا أتلفوا أموالنا مشركون أتلفوا مالا فى دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المشركين فيقول المعترض دار الحرب لا تأثير له عندكم ضرورة استواء الاتلاف فى دار الحرب ودار الاسلام فى ايجاب الضمان عندهم ومرجعه الى مطالبة تأثير كونه فى دار الحرب فهو كالاول الرابع أن يكون الوصف المذكور لا يطرد فى جميع صور النزاع وان كان مناسبا ويسمى عدم التأثير فى الفرع مثاله أن يقال فى تزويج المرأة نفسها زوجت نفسها بغير اذن وليها فلا يصح كما لو زوجت من غير كفء فيقول المعترض كونه غير كفء لا أثر له فان النزاع واقع فيما زوجت من كفء ومن غير كفء وحكمهما سواء فلا أثر له ومرجعه الى المعارضة بوصف آخر وهو تزويج فقط فهو كالثانى واعلم أن حاصل ما ذكر ان الاقسام الاربعة الاول والثالث منها يرجعان الى منع العلة والثانى والرابع الى المعارضة فى الاصل بابداء علة أخرى والاول قدم والثانى سيأتى فليس هو سؤالا برأسه وقد يقال ان ذلك لعدم التمييز بين ما يقصد به منع العلية ليدل عليها وبين الدليل على عدمها وكذا بين ابداء ما يوجب احتمال علية الغير وبين ما يوجب الجزم به قوله وكل فرض لما كان حاصل القسم الرابع وجود قيد طردى

(قوله والاول) أى منع العلة قدمر اذهو ثانى اعتراضات النوع الذى نحن بصدده والثانى أى المعارضة فى الاصل ستأتى اذهو عاشرها (قوله وقد يقال) يعنى ان حاصل الاول والثالث من هذه الاقسام الاربعة ليس مجرد منع العلية وطلب اقامة الدليل عليها بل اثبات عدم علية الوصف مطلقا أو فى ذلك الاصل وفرق بين منع العلية لقيام الدليل عليها وبين اقامة الدليل على عدمها وكذا حاصل الثانى والرابع ليس مجرد المعارضة فى الاصل بابداء ما يحتمل أن يكون من العلة بل اثبات ان العلة هى ذلك الغير وفرق بين ابداء ما يحتمل العلية وابداء ما هو العلة قطعا

(قوله وكل فرض) من الشارحين من فسر هذا المقام بما يشهد فى

بانه لم يفهمه وآخرون اعترفوا بعدم الفهم فلذا بالغ المحقق فى توضيحه بما لا مزيد عليه فقوله وهو أصعب يريد ان ايراد النقض المكسور أصعب على المعترض من ايراد النقض الصحيح لان فيه بيان عدم تأثير بعض أجزاء الوصف وبيان نقض البعض الآخر وفى النقض الصريح ليس الا بيان نقض الوصف أعنى ثبوته فى صورة مع عدم الحكم فيها وقوله بخلاف الاول متعلق بقوله لجواز أن يكون يعنى أن المستدل اذا لم يكن معترفا بكون الوصف طرديا لجواز أن يكون له فى ضم الوصف الطردى الى العلة غرض صحيح بان لا يوجد المجموع مع عدم الحكم بخلاف ما اذا قال معترفا بان الوصف المضموم طردى فان ذلك اعتراف بانه لا مدخل له فى العلية وان العلة هى ذلك الامر الذى فرض الطردى وصفا فيه فحينئذ يسهل النقض بايراد صورة يوجد فيها مجرد ذلك الامر ولا يوجد الحكم وتلفظه بان العلة هى المجموع مع اعترافه بذلك لا يفيده وقوله لانه أى الوصف الطردى المضموم الى ما هو العلة لغو سواء اعترف المستدل بذلك أو لم يعترف والجواب

أنه اذا لم يعترف بذلك يجوز أن يتعلق له به غرض صحيح بخلاف ما اذا اعترف فافترقا (قوله هذا أول الاعتراضات) قد عرفت ان وجود المعارض للمصلحة هو القدح في المناسبة وقد جعله عند الضبط الاجمالي ثاني اعتراضات المناسبة لكنه في المتن أولها (قوله لما مر) في مسالك المناسبة أن المختار انخرام المناسبة لمفسدة تلزم راجحة أو مساوية (قوله الى غير ذلك) مثل ان هذا اعتبر نوعه في جنسه

في الوصف المعلل به وهو كونه غير كاف ذكر لذلك قاعدة تتعلق به وهي أن كل ما فرض جعله وصفا في العلة من طردي هل هو مردود عند المناظرين فلا يجوز ونه اما اذا كان المستدل معترفا بانه طردي فالمختار انه مردود لانه في كونه جزء العلة كاذب باعترافه وانه لحد قبيح وقيل ليس بمردود لان الغرض استلزام الحكم فالجزء اذا استلزم الحكم فالكل مستلزم قطعا وأما اذا لم يكن معترفا بانه طردي فالمختار انه غير مردود لجواز أن يكون فيه غرض صحيح كدفع النقض الصريح الى النقض المكسور وهو أصعب بخلاف الاول فانه معترف بانه غير مؤثر وان العلة هو الباقي فيرد النقض كما لو لم يذكره والتفوه به لا يجديه نفعا في دفع النقض وقيل مردود لانه لغو وان لم يعترف به وقد عرف الفرق قال «التاسع القدح في المناسبة بما يلزم من مفسدة راجحة أو مساوية وجوابه بالترجيح تفصيلا أو اجمالا كما سبق» أقول هذا اول الاعتراضات الاربعة المخصوصة بالمناسبة ويختص باسم القدح في المناسبة وهو ابداء مفسدة راجحة أو مساوية لما مر ان المناسبة تنخرم بالمعارضة والجواب بترجيح المصلحة على المفسدة تفصيلا أو اجمالا اما تفصيلا فبخصوص المسئلة بان هذا ضروري وذلك حاجي أو بان افضاء هذا قطعي أو أكثري وذلك ظني أو أقلي أو ان هذا اعتبر نوعه في نوع الحكم وذلك اعتبر نوعه في جنس الحكم الى غير ذلك مما نبهت له واما اجمالا فبلزوم التعبد لولا اعتبار المصلحة وقد أبطلناه مثاله أن يقول في الفسخ في المجلس وجد سبب الفسخ فيوجد الفسخ وذلك دفع ضرر المحتاج اليه من المتعاقدين فيقال معارض بضرر الآخر فيقول الآخر يجلب نفعا وهذا يدفع ضررا ودفع الضرر أهم للعقلاء ولذلك يدفع كل ضرر ولا يجلب كل نفع مثال آخر اذا قلنا التخلي للعبادة أفضل لما فيه من تزكية النفس فيقال لكنه يفوت أضعاف تلك المصلحة منها ايجاد الولد وكف النظر وكسر الشهوة وهذه أرجح من مصالح العبادة فيقول بل مصلحة العبادة أرجح لانها لحفظ الدين وما ذكرتم لحفظ النسل قال «العاشر القدح في افضاء الحكم الى المقصود كما لو علل حرمة المصاهرة على التأبيد بالحاجة الى ارتفاع الحجاب المؤدي الى الفجور فاذا تأبد انسد باب الطمع المفضي الى مقدمات الهم والنظر المفضي الى ذلك فيقول المعترض بل سد باب النكاح أفضى الى الفجور والنفس مائلة الى الممنوع وجوابه أن التأبيد يمنع عادة ما ذكرناه فيصير كالطبيعي كالامهات» أقول ومما يختص بالمناسب من الاعتراضات القدح في افضائه الى المصلحة المقصودة من شرع الحكم له مثاله أن يقال في علة تحريم مصاهرة المحارم على التأبيد انها الحاجة الى ارتفاع الحجاب ووجه المناسبة انه يفضي الى رفع الفجور وتقريره ان رفع الحجاب وتلاقي الرجال والنساء يفضي الى الفجور وانه يندفع بتحريم التأبيد اذ يرتفع الطمع المفضي الى مقدمات الهم والنظر المفضية الى الفجور فيقول المعترض لا يفضي الى ذلك بل سد باب النكاح أفضى الى الفجور لان النفس حريصة على ما منعت عنه وقوة داعية الشهوة مع اليأس عن المحل مظنة الفجور والجواب ببيان الافضاء اليه بان يقول في المسئلة التأبيد يمنع عادة ما ذكرناه من مقدمات الهم والنظر وبالدوام يصير كالامر الطبيعي فلا يبقى المحل مشتهى كالامهات قال «الحادي عشر كون الوصف خفيا كالرضا والقصد والخفي لا يعرف الخفي وجوابه ضبطه بما يدل عليه من الصيغ والافعال» أقول ثالث اعتراضات المناسبة كون الوصف غير ظاهر كالرضا في العقود والقصد في الافعال والجواب ضبطه

وذلك جنسه في جنسه وان هذا الضروري ديني وذلك مالي (قوله وقد أبطلناه) أي التعبد حيث ذكرنا ان الاحكام مشتملة على المصالح اما تفضلا واما وجوبا (قوله القدح في افضائه الى المصلحة) الظاهر ان الضمير للحكم على ما هو صريح عبارة المتن لكن المذكور فيما سبق ان الافضاء الى المصلحة انما هو من شروط الوصف المناسب وقد عرفت ان في هذا المقام تسامحات فالمفضي الى المصلحة هي شرعية ذلك الحكم كالتحريم مثلا (قوله ووجه المناسبة) اي بين تحريم مصاهرة المحارم كأم الزوجة على التأبيد وبين الحاجة الى ارتفاع الحجاب ان التحريم يفضي الى رفع الفجور من جهة ان التحريم على التأبيد يرفع الطمع المفضي الى الهم والنظر المفضي الى الفجور فيعترض بان التحريم على التأبيد لا يفضي الى رفع الفجور بل ربما يفضي الى الفجور لكونه عبارة عن سد باب النكاح والمنع عنه والانسان حريص على ما منع (قوله كون الوصف غير ظاهر) قد سبق ان من شرط المناسب كونه وصفا ظاهرا لان الغيب لا يعرف الغيب فلا حاجة ههنا الى ما ذكر في المتن أن الخفي لا يعرف الخفي ومع ذلك فمعناه انه لا يعرف الحكم الخفي لا الحكمة الخفية على ما في بعض الشروح لان العلل انما هي امارات ومعرفات للاحكام التي هي غيب عنا لا للحكم والمصالح وانما توهم ذلك من جهة ان الوصف الذي هي الحكمة اذا كان خفيا يضبط بظاهر يعرفه ويدل عليه عادة كصيغ العقود على الرضا واستعمال

بصفة ظاهرة كضبط الرضا بصيغ العقود وضبط العمد بفعل يدل عليه عادة كاستعمال الجارح في القتل قال ((الثاني عشر كونه غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد كالحرج والمشقة والزجر فانها تختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وجوابه اما أنه منضبط بنفسه أو بضابط كضبط الحرج بالسفر ونحوه)) أقول ورابع اعتراضات المناسب كون الوصف غير منضبط كالحكم والمصالح مثل الحرج والمشقة والزجر فانها أمور ذوات مراتب غير محصورة ولا متميزة وتختلف بالاشخاص والاحوال والازمان فلا يمكن تعيين القدر المقصود منها وجوابه انه اما منضبط بنفسه كما تقول في المشقة والمضرة انه منضبط عرفا واما بضبطه بوصف كالمشقة بالسفر والزجر بالحدود قال ((الثالث عشر النقض كما تقدم وفي تمكين المعترض من الدلالة على وجود العلة اذا منع ثالثها يمكن مالم يكن حكما شرعيا ورابعها مالم يكن طريق أولى بالقدح قالوا لو دل المستدل على وجود العلة بدليل موجود في محل النقض فنقض المعترض ثم منع وجودها فقال المعترض ينتقض دليلك لم يسمع لانه انتقل من نقض العلة الى نقض دليلها وفيه نظر اما لو قال يلزمك اما انتقاض علتك أو انتقاض دليلها كان متجها ولو منع المستدل تخلف الحكم ففي تمكين المعترض من الدلالة ثالثها يمكن مالم يكن طريق أولى)) أقول النقض كما علمت عبارة عن ثبوت الوصف في صورة مع عدم الحكم فيها ويمكن في جوابه منع كل واحد منهما فلنجعل البحث فيه قسمين القسم الاول فيما يمنع المستدل وجود الوصف في صورة النقض وهو وارد بالاتفاق وفيه بحثان الاول هل للمعترض ان يدل على وجوده حينئذ أو ابتداء قيل نعم اذ به يتم ابطال دليل الخصم وقيل لا فانه انتقال من الاعتراض الى الاستدلال وقيل ان كان حكما شرعيا فلا لان الاشتغال باثبات حكم شرعي هو الانتقال بالحقيقة وهو غير جائز والا فنعم لظهور أمر تتميمه لدليله وقيل لا مادام له طريق في القدح أولى من النقض واما اذا لم يكن له طريق أولى به فجائز وذلك لان غصب المنصب والانتقال انما ينفيان استحسانا فاذا وجد الاحسن لم يرتكبهما والا فالضرورة تجوزهما البحث الثاني اذا كان المستدل قد ذكر على وجود العلة في الاصل دليلا موجودا في محل النقض ونقض المعترض العلة فقال المستدل لا نسلم وجودها فقال المعترض فينتقض دليلك لوجوده في محل النقض بدون مدلوله وهو وجود العلة فقد قال الجدليون لا يسمع هذا من المعترض لانه انتقل من نقض العلة الى نقض دليلها قال المصنف وفيه نظر ولعل ذلك ان القدح في دليل العلة قدح في العلة وهو مطلوب به فلا انتقال هذا اذا ادعى انتقاض دليل العلة معينا ولو ادعى أحد الامرين فقال يلزم اما انتقاض العلة واما انتقاض دليلها وكيف كان لا يثبت العلية كان مسموعا بالاتفاق فان عدم الانتقال فيه ظاهر القسم الثاني فيما يمنع المستدل عدم الحكم في صورة النقض وهو وارد اتفاقا وهل للمعترض اقامة الدليل على عدم الحكم قيل نعم اذ به يحصل مطلوبه وقيل لا لانه انتقال وقيل نعم اذا لم يكن له طريق أولى بالقدح كما تقدم قال ((والمختار لا يجب الاحتراز من النقض وثالثها الا في المستثنيات لنا أنه

الجارح على العمد وما وقع في بعض الشروح انه ينضبط بالامور الظاهرة من الصيغ والافعال الموضوعة للدلالة على الامور الباطنة موهم انه فهم من الافعال الفعل النحوي (قوله مثل الحرج والمشقة) معلوم انهما ليسا من الحكم والمصالح بل المراد ان قصر الصلاة وجواز الافطار مثلا في مظان الحرج والمشقة حكمة ومصلحة ثم الظاهر ان ليس بين الحرج والمشقة كثير فرق فلذا قال كالمشقة بالسفر من غير تعرض للحرج (قوله على وجوده) أي وجود الوصف في صورة النقض حينئذ أي حين منع المستدل وجوده أو ابتداء أي قبل منعه (قوله اذ به) أي بوجود الوصف في صورة النقض يحصل النقض فيتم ابطال دليل الخصم فكما انه متمكن من ابطال فكذا من متمماته (قوله والا) أي وان لم يكن وجود الوصف في صورة النقض حكما شرعيا فنعم أي للمعترض أن يقيم الدليل على وجوده لان كون هذا تتميما لمطلوبه لا انتقالا الى مطلوب آخر أمر ظاهر بخلاف ما اذا كان حكما شرعيا فان جانب الانتقال فيه أظهر فضمير تتميمه ودليله للمعترض واللام متعلق بتتميمه والمراد دليله على نفي العلية وعلى بطلان قياس المستدل وجمهور الشارحين على ان المراد ان المذهب الثالث هو التفصيل بان الحكم المختلف فيه ان كان حكما عقليا فللمعترض ان يدل على وجود الوصف في صورة النقض لانه يقدح فيه فتحصل فائدة وان كان حكما شرعيا فلا لعدم الفائدة اذ للمستدل أن يقول يجوز ان يكون تخلف الحكم لوجود مانع أو انتفاء شرط فيجب الحمل عليه جمعا للدليلين دليل الاستنباط ودليل التخلف فلا تبطل العلة بخلاف الحكم العقلي فان هذا لا يتمشى فيه ولا يخفى ضعف هذا الكلام سئل (قوله وهو مطلوب به) أي القدح في العلة مطلوب المعترض وفي بعض الشروح وجه النظر ان هذا انتقال من اعتراض وغير المسموع هو الانتقال من الاعتراض والاستدلال (قوله وكيف كان) أي سواء كان اللازم انتقاض العلة أو انتقاض دليلها لم تثبت العلية أما على الاول فلما مر ان النقض يبطل العلية وأما الثاني فلانه لا بد لثبوت العلية من مسلك صحيح وأما ما قال ان انتقاض دليل العلة يستلزم انتقاض العلة فظاهر البطلان (قوله كما تقدم) من انه اذا كان له طريق في القدح أولى من النقض لم يسمع من المعترض اقامة الدليل على

وجود الوصف فى صورة النقض واذا لم يكن يسمع لمكان الضرورة فكذا اقامة الدليل على انتفاء الحكم الا فى المستثنيات وهى الصور التى ينتفى فيها الحكم وتوجد العلة أية كانت من العلل المعتبرة فى حكم المسئلة على اختلاف المذاهب فانه لا نزاع فى ان ورود النقض على سبيل الاستثناء لا يفيد العلة كالعرايا وضرب الدية على العاقلة لانه لما ورد على كل مذهب كان مجامعا لما هو عليه ولهذا اتفقوا على ان المستثنى لا قياس عليه ولا تناقض به (قوله سئل عن دليل العلية) تقرير اول الوجهين على ما فى الشروح انه انما سئل عن الدليل المقتضى للحكم وانتفاء المعارض ليس منه لان الدليل هو الوصف المؤثر لا غير والمعنى بالمعارض ما لاجله تخلف الحكم فى صورة النقض ولو كان انتفاؤه من العلة لما كان الوصف المفروض نفس العلة بل جزأها وتقرير ثانيهما ان النقض وارد اتفاقا وان احترز عنه فالاحتراز ملغى وفى بعض الشروح ان النقض ان لم يكن حاصلا فى نفس الامر فقد تم الدليل وان كان حاصلا فلا

يتم احترز عنه لفظا أولا والغرض من ايراد امثال هذه المباحث ان يظهر لك قوة تصرف الشارح المحقق فى الدقائق وحسن تفصيه عن المضائق (قوله لما فرغ) يشير الى أن المراد بجواب النقض الجواب عنه بعدم تحققه حتى ان منع أحد جزأيه لا يكون جوابا عنه بل دفعا لتحققه (قوله وذلك) أى اقتضاء المعارض نقيض الحكم أو خلافه قد يكون لتحصيل مصلحة أولى ودفع مفسدة أو كدو بهذا ظهر ان فى عبارة المتن اقتصارا بحذف المعطوف عليه ونقض العرايا من قبيل نقض الحكم باعتبار وجوب التساوى وعدمه أو حرمة التفاضل وعدمها وأما وجوب الدية على العاقلة فيحتمل أن يجعل من قبيل اقتضا خلاف الحكم لظهور أن وجوب دية مخففة على العاقلة حكم مخالف لوجوب دية مغلظة على العاقلة فقوله لعموم الحاجة متعلق بقوله كما فى العرايا وقوله لمصلحة أولياء المقتول متعلق بقوله كضرب الدية اشارة الى تحصيل المصلحة وان نفس ضرب الدية لمصلحة أولياء المقتول وكونها ليست على القاتل لعدم قصده وكونها على أوليائه لكون الغرم بالغنم وصورة المضطر من قبيل خلاف الحكم لان الاباحة خلاف الحرمة ثم الصور المذكورة كلها من قبيل المستثنيات ومثله كاف فى التمثيل (قوله فانه) أى تخصيص عموم اللفظ أهون من تخصيص العلة لان دلالة العام ظاهرة كثر فيها التخصيص بخلاف العلة وقد تقدم فى بحث شرائط العلة حيث قال فيجب تقدير المانع (قوله وهو نقض المعنى) أى وجود الحكمة المقصودة من الوصف مع عدم الحكم وقد علمت فى بحث شروط العلة ان المختار انه لا تبطل العلية فلا تسمع الا اذا علم وجود قدر الحكمة أو أكثر ولم يثبت حكم آخر اليق بتحصيل الحكم منه وحينئذ فهو كالنقض فيجاب أولا بمنع وجود المعنى وثانيا بمنع عدم الحكم كيلا يتحقق واذا تحقق يجاب بابداء المانع وحينئذ فهل للمعترض

سئل عن الدليل وانتفاء المعارض ليس منه وأيضا فانه وارد وان احترز اتفاقا» أقول هل يلزم المستدل أن يحترز فى متن الاستدلال من النقض بان يذكر قيدا يخرج محل النقض قيل يلزمه لئلا ينتقض العلة وقيل يلزمه الا فى المستثنيات وهى ما يرد على كل علة فاذا قال فى الارز مطعوم فيجب فيه التساوى كالبر فلا حاجة الى أن يقول ولا حاجة تدعو الى التفاضل فيه فيخرج العرايا فانه وارد على كل تقدير سواء عللنا بالطعم أو القوت أو الكيل فلا تعلق له بابطال مذهب وتصحيح آخر والمختار أنه لا يجب أصلا لنا انه سئل عن دليل العلية فالتزمه ووفى به والنقض دليل عدم العلية فهو بالحقيقة معارضة ونفى المعارض ليس من الدليل فهو غير ملتزم له فلا يلزمه ولنا أيضا ان ذكره انما كان لئلا يرد النقض وذلك انما يصح اذا لم يرد النقض معه وليس كذلك فانه وارد معه اتفاقا بان نقول هذا وصف طردى والباقى منتقض قال «وجوابه ببيان معارض اقتضى نقيض الحكم أو خلافه لمصلحة كالعرايا وضرب الدية أو لدفع مفسدة كحل الميتة للمضطر فان كان التعليل بظاهر عام حكم بتخصيصه وتقدير المانع كما تقدم» أقول لما فرغ من بحث النقض بجزأيه بين وجه الجواب عنه وهو بابداء المانع أعنى بيان وجود معارض فى محل النقض اقتضى نقيض الحكم كنفى الوجوب للوجوب أو خلافه كالحرمة للوجوب وذلك اما لتحصيل مصلحة أو دفع مفسدة اما تحصيل المصلحة فكما فى العرايا اذا أوردت على الربويات لعموم الحاجة الى الرطب والتمر وقد لا يكون عندهم ثمن آخر وكضرب الدية على العاقلة اذا أورد على الزجر بشرع الدية لمصلحة أولياء المقتول مع عدم تحميل القاتل ما لم يقصد به القتل وكون أوليائه يغنمون بكونه مقتولا فليغرموا بكونه قاتلا ولذلك قال صلى الله عليه وسلم ما لك غنمه فعليك غرمه وأما دفع المفسدة فكما علل حرمة الميتة بقذارته فاذا أورد المضطر قيل ذلك لدفع مفسدة هلاك النفس وهو أعظم من كل المستقذر هذا كله اذا لم تكن العلة منصوصة بظاهر عام وأما ان كانت كذلك فلا يجب ابداء المانع بعينه بل يحكم بتخصيصه بغير محل النقض ويقدر المانع بجذب مصلحة أو دفع مفسدة فيكون تخصيصا للعموم لا للعلة فانه أهون وقد تقدم ما فيه كفاية قال «الرابع عشر الكسر وهو نقض المعنى والكلام فيه كالنقض» أقول الكسر وهو نقض المعنى وحاصله وجود المعنى فى صورة مع عدم الحكم فيه وقد علمت هل يسمع ومتى يسمع فحيث يسمع فهو كالنقض والكلام فيه كالكلام فيه من الاجوبة الثلاثة والكلام عليها سؤالا وجوابا واختلافا واختيارا

أن يدل على وجود المعنى فيه أربعة مذاهب وعلى وجود الحكم فيه ثلاثة مذاهب وهل يجب الاحتراز عن الكسب فى متن الاستدلال المختار انه لا يجب (قوله فقد لا يحصل) أى فى الفرع ماهو المناط للحكم فى الاصل من قدر الحكمة بخلاف نفس الوصف فانه لا يتفاوت (قوله ومنع انتفاء الحكم) قد عرفت ان ليس للمستدل فى رفع انتفاء الحكم فى صورة النقض سوى المنع وبيان المانع وأما فى الكسب فله ان يدفعه لان انتفاء الحكم مع وجود الحكم لا يصلح اعتراضا على عليتها لجواز أن يكون قد شرع فى صورة الكسر لتحصيل تلك الحكمة حكم آخر هو أولى بها كما اذا قال المعلل انما قطع اليد باليد للزجر فيقول المعترض حكمة الزجر قائمة فى القتل العمد العدوان مع انه لا قطع فيجيب المعلل بانه قد شرع فيه حكم آخر هو اليق وأشد زجرا من القطع وهو القتل وقد سبق تحقيق ذلك (قوله مستقلا أو غير مستقل) تفصيل للصلوحية يعنى ان الوصف المعارض به اما ان يصلح للاستقلال بالعلية أولا والثانى لا يحتمل أن يكون علة مستقلة بل غايته احتمال أن يكون جزء علة والاول يحتمل ان يكون علة بالاستقلال وان يكون جزء علة بأن تكون العلة هى الوصف المعارض والمعارض به جميعا وهذا التفصيل وان لم يكن اليه اشارة فى المتن لكن فيه فائدة تظهر فى تقرير دليل المختار فاذا علل المستدل حرمة الربا بالطعم فمعارضة المعترض بالقوت يحتمل أن يكون باعتبار ان القوت هى العلة وحده أو العلة هى مجموع الطعم والقوت واذا علل القصاص فى المحدد بالقتل العمد العدوان فمعارضته بالجارح لا تحتمل سوى ان يكون هو جزء العلة لانه لا يصلح للاستقلال وحاصل الكلام ان فى التقسيم الاول الاستقلال فى الصلوح وفى الثانى الوجود (قوله فى قبول هذه المعارضة) يعنى المعارضة فى الاصل على ما يشهد به استدلال الطرفين لا القسم الثانى منها خاصة على ماذهب بعض الشارحين (قوله بيان الملازمة) تقريره على ماذكره العلامة ان وصف المستدل ليس أولى بالاستقلال من الجزئية لانه كما احتمل ان يكون كل من وضع المستدل والمعارض علة بدليل المناسبة احتمل أن يكون المجموع علة بالمناسبة فالحكم بكون وصف المستدل علة مستقلة لا جزء الصورة علة تحكم وعلى هذا لفظ من وصف المعارضة لغو لان الاولوية انما هى بين الاستقلال والجزئية لا بين وصفى المستدل والمعارض وعلى مافى بعض الشروح ان الدليل دال على علية كل من وصفى المستدل والمعارض سواء كان كل مستقلا كالطعم والقوت أو غير مستقل كما اذا علل بالقتل العمد العدوان فزاد المعارض قيد كونه بالجارح حتى يكون المجموع علة فانه اذا لم يقبل وجعل أحد الوصفين علة لزم ترجح أحد الجائزين ثم قال وعبارة المصنف أعنى الدليل وبيان الملازمة وافق عقد المسئلة فى العموم لا التمثيل فان قوله ليس بأولى بالجزئية أو بالاستقلال يشمل ما اذا كان الوصف المدعى علته مركبا والمعترض أخذ جزأ منه وادعى الاستقلال وما اذا كان المدعى علة وصفا وضم المعترض اليه وصفا آخر وعلى هذا لا يكون قوله وصف المعارضة زائدا وقال بعض الشارحين لو كان قوله ليس بأولى بالجزئية أو بالاستقلال شاملا لما اذا كان الوصف المدعى علة مركبا والمعترض أخذ جزأ منه وادعى الاستقلال لزم ان لا تقبل المعارضة لانه لا يكون اثبات علية جزء المدعى علته يلزم الحكم فى الفرع ضرورة وجود الجزء الذى هو العلة المستقلة على زعم المعترض فيه وأما على تقرير الشارح المحقق فحاصله ان الصلوح للاستعمال والجزئية جميعا أو للجزئية فقط مشترك بين وصفى المستدل والمعارض فتخصيصه بوصف المستدل تحكم فقوله الوصف المبدى يعنى الوصف المعارض فى الصورة الاولى يعنى فيما اذا كان يصلح للعلية مستقلا سواء كان علة

فلا يتكرر ومثاله ماهو من الترخص للسفر لحكمة المشقة فيكسر بالحمال واعلم ان منع وجود العلة ههنا أظهر منه فى النقض لما مر ان قدر الحكمة يتفاوت فقد لا يحصل ماهو مناط الحكم منه فى الاصل فى الفرع ومنع بقاء الحكم ههنا قد يدفع بوجه آخر وهو انه لم لا يجوز ان يثبت حكم هو أولى بالحكمة وقد سبقت الاشارة الى ذلك كله فى موضعه قال ((الخامس عشر المعارضة فى الاصل بمعنى آخر اما مستقل كمعارضة الطعم بالكيل أو القوت أو غير مستقل كمعارضة القتل العمد العدوان بالجارح والمختار قبولها لنا لو لم تكن مقبولة لم يمتنع التحكم لان المدعى علة ليس باولى بالحرمة أو بالاستقلال من وصف المعارضة فان رجح بالتوسعة منع الدلالة ولو سلم عورض بان الاصل انتفاء الاحكام وباعتبارهما معا وأيضا فلما ثبت ان مباحث الصحابة كانت جمعا وفرقا قالوا استقلالهما بالمناسبة يستلزم التعدد قلنا تحكم باطل كما لو أعطى قريبا عالما)) أقول معنى المعارضة فى الاصل هو ان يبدى المعترض معنى آخر يصلح للعلية مستقلا أو غير مستقل بل جزأ أما المستقل فيحتمل ان يكون علة مستقلة دون الاول وان يكون جزء علة فهو مع الاول علة مستقلة وعلى التقديرين فلا يحصل الحكم بالاول وحده مثاله ان يعلل حرمة الربا بالطعم فيعارضه بالقوت أو الكيل وأما غير المستقلة فيحتمل أن يكون جزء العلة فينفى استقلال الاول مثاله ان يعلل القصاص فى المحدد بكونه قتلا عمدا عدوانا فيعارضه بكونه بالجارح فانه لما جاز ان تكون العلة الاوصاف المذكورة مع قيد كونه بالجارح لم يتعد الى المثقل ثم اختلف فى قبول هذه المعارضة وانما رقبولها لنا لو لم تقبل لم يمتنع التحكم واللازم باطل ضرورة واتفاقا بيان الملازمة ان الوصف المبدى فى

مستقلة أوجزء علة يصلح للاستقلال أى يحتمل أن يكون علة مستقلة دون الاول والجزئية أى يحتمل أن يكون جزء علة بأن يكون مع الاول علة مستقلة كان الوصف المدعى علة أعنى وصف المستدل يصلح لذلك والوصف المبدى فى الصورة الثانية فيما اذا كان لا يصلح للعلية الاغير مستقل يصلح اى يحتمل ان يكون جزء علة كان الوصف المدعى علة وكلا من قيوده كالعمد والعدوان مثلا يصلح لذلك أى لكونه جزء علة فكان الحكم باستقلال المدعى يعنى وصف المستدل أوجزئيته دون استقلال المبدى يعنى وصف المعارض أوجزئيته تحكما لتساويهما فى الصلوح من غير مرجح فى الوجود (قوله فان قيل) لما كان مبنى لزوم التحكم على تساوى وصف المستدل المعبر عنه بوصف التعليل و وصف المعترض المعبر عنه بوصف المعارضة من غير ترجيح كان وجه السؤال ان وصف المستدل لما فيه من التوسعة أولى بالعلية ووجه الجواب انا لا نسلم دلالة حصول التوسعة بالوصف على كونه علة كيف وفيه شائبة دور ضرورة توقف العلم بكل منهما على الآخر ولو سلم انه يدل عليه أو ان ذلك بمجرد الترجيح دون الدلالة ضرورة ثبوت العلية بالمناسبة ونحوها عورض بترجيح وصف المعارضة بأن فى الغائه لزوم مخالفة الاصل أعنى عدم الحكم وفى اعتباره لزوم موافقة الاصل أعنى الجمع بين دليل المعلل والمعارض حيث اعتبر كل من وصفيهما ولو بالجزئية وأما من جعل مبنى لزوم التحكم على تساوى استقلال وصف التعليل وجزئيته جعل صفة وجه السؤال ترجيح الاستقلال لما فيه من التوسعة ووجه الجواب منع دلالة الاستقلال على التوسعة ثم المعارضة بترجيح الجزئية لما فيها من موافقة الاصل أعنى عدم الحكم ومن اعتبار وصفى المستدل والمعارض حيث جعل كلا منهما جزء علة (قوله وماذلك) أى ليس الجمع الا تعميم الحكم بين أصل وفرع لموجب وصف مشترك بينهما ولا الفرق الا تخصيص ذلك الحكم بالاصل دون الفرع بموجب وصف يختص بالاصل وبحث ونظر فى ان علة الحكم فى الاصل هى ذلك الوصف المشترك او المختص وذلك اجماع على ان للمعترض ابداء وصف فارق لا يوجد فى الفرع وانه يقبل ويترك به قياس المستدل ولا معنى لقبول المعارضة سوى هذا وفى بعض الشروح ان تحقق الفرق انما يكون بابداء خصوصية الاصل اعتبارا أوخصوصية الفرع منعا وهذا دليل قبول المعارضة وأما ماذهب اليه بعض الشارحين من ان الفرق انما يتحقق بكون ماجعل المستدل علة جزء علة فلا يخفى مافيه ومبناه على انه خصص الاختلاف بالقسم الثانى من هذه المعارضة (قوله المفروض استقلال كل واحد) فان قيل هذا انما يصح فى الصورة الاولى أعنى مايكون وصف المعارض صالحا للاستقلال قلنا ليس المراد ان المفروض استقلال كل من الوصفين بل كل مما يدعيه المستدل والمعارض ففى الصورة الثانية مايدعيه المعارض علة هو المجموع المركب من وصف المستدل والوصف الذى أبداه المعارض وعليته لا تنافى علية الجزء الاول الذى يدعيه المستدل علة بالاستقلال بناء على جواز تعدد العلل فلا تكون المعارضة قادحة فلا يقبل وتقرير الجواب فى الصورة الاولى ظاهر لانه اذا احتمل أن تكون العلة هى الطعم وان تكون القوت وان تكون المجموع كان الحكم بعلية الطعم كما يدعيه المستدل تحكما باطلا وأما فى الصورة الثانية فتقريره انه كما يحتمل أن تكون العلة هى الجزء الاول كالقتل العمد العدوان يحتمل ان تكون المجموع المركب منه ومن كونه بالجارح حتى لا تكون العلة الا واحدة فالقول باستقلال الاول وتعدد العلة تحكم وكان فى عطف التعدد على الاستقلال وعطف الوحدة على الجزئية على سبيل البيان والتفسير اشارة الى هذا المعنى وتقرير بعض الشارحين انه لو قبلت منه هذه المعارضة لزم استقلال كل من وصفى المستدل والمعارض فتتعدد العلة المستقلة وهو باطل والجواب منع اللزوم لجواز ان يسند الحكم الى المجموع والمعارضة بانه لو لم يقبل لزم التحكم وهو اسناد الحكم الى أحد الوصفين مع الدلالة على علية كل منهما

الصورة الاولى يصلح للاستقلال والجزئية كالوصف المدعى علة والمبدى فى الصورة الثانية يصلح جزأ للعلة كما يصلح الوصف المدعى علة وقيوده كذلك فكان الحكم باستقلال المدعى أوجزئيته دون المبدى تحكما فان قيل لا تحكم مع الرجحان و وصف التعليل راجح اذ فى اعتباره دون وصف المعارضة توسعة فى الاحكام لانه اذا اعتبر تعدى الحكم الى الفرع ولو اعتبر الآخر وهو انه لا يوجد فى الفرع لم يتعد قلنا لا نسلم دلالة حصول التوسعة بكونه علة على كونه علة نعم يصلح ذلك مرجحا للدليل لو كان قد ثبت عليتها والكلام فيه ولو سلم فهو معارض بما يرجح اعتبار وصف المعارضة وهو ان الغاءه فيه اثبات حكم الفرع على خلاف الاصل لان الاصل انتفاء الاحكام وان اعتباره فيه جمع للدليلين وهو أولى من الغاء واحد ولنا أيضا بالنقل أن مباحث الصحابة رضوان الله عليهم كانت جمعا وفرقا ومن تأمل كتب السير وتتبع تفاصيل الآثار لم يخف عليه ذلك وماذلك الا بتعميم بعضهم وصف وتخصيص بعضهم آخر والنظر فى أن العلة أيهما هى وذلك اجماع على ابداء وصف فارق وقبوله وهو المراد قالوا المفروض استقلال كل واحد منهما بالعلية وهو يستلزم تعدد العلة فيصار اليه وحينئذ يكون ماذكرناه علة مستقلة وعلية غيره غير ضائرة والجواب لما احتمل استقلالهما والتعدد وجزئيتهما والوحدة كان الحكم بالاستقلال والتعدد تحكما

محضا وانه باطل وذلك كما لو اعطى قريبا عالما فانه يمكن ان اعطاءه لقرابته أو لعلمه أو لهما فالحكم بأحد الثلاثة تحكم قال ((وفى بيان لزوم نفى الوصف عن الفرع ثالثها ان صرح لزم لنا انه اذا لم يصرح فقد أتى بما ليس ينتهض معه الدليل فان صرح لزمه الوفاء بما صرح)) أقول هذا بحث يتفرع على قبول المعارضة وهو انه هل يلزم المعترض بيان ان الوصف الذى ابديته منتف فى الفرع أولا فقيل يلزمه لينفعه دعوى التعليل به اذ لولاه لم تنتف العلة فى الفرع فثبت الحكم فيه وحصل مطلوب المستدل وقيل لا يلزمه لان غرضه هدم استقلال ما ادعى المستدل انه مستقل وهذا القدر يحصل بمجرد ابدائه وقيل ان تعرض لعدمه فى الفرع صريحا لزمه بيانه والا فلا وهذا هو المختار أما انه اذا لم يصرح به فليس عليه بيانه فلانه قد أتى بما لا يتم الدليل معه وهذا غرضه لا بيان عدم الحكم فى الفرع حتى لو ثبت بدليل آخر لم يكن الزامه وربما سلمه وأما انه اذا صرح به لزمه فلانه التزم أمرا وان لم يجب عليه ابتداء فيلزمه بالتزامه ويجب عليه الوفاء بما التزمه قال ((والمختار أنه لا يحتاج الى أصل لان حاصله نفى الحكم لعدم العلة أو صد المستدل عن التعليل بذلك وأيضا فاصل المستدل أصله)) أقول هذا بحث آخر يتفرع على قبول المعارضة وهو انه هل يحتاج المعارض الى أصل يبين تأثير وصفه الذى أبداه فى ذلك الاصل حتى يقبل منه كأن يقول العلة الطعم دون القوت كما فى الملح قد اختلف فيه والمختار أنه لا يحتاج لان حاصل هذا الاعتراض أحد الامرين اما نفى ثبوت الحكم فى الفرع بعلة المستدل ويكفيه ان لا يثبت عليتها بالاستقلال ولا يحتاج فى ذلك الى أن يثبت علية ما أبداه بالاستقلال فان كونه جزء العلة يحصل مقصوده فقد لا يكون علة فلا يؤثر فى أصل أصلا وأما صد المستدل عن التعليل بذلك لجواز تأثير هذا والاحتمال كاف فهو لا يدعى عليته حتى يحتاج الى شهادة أصل وأيضا فان أصل المستدل أصله بان يقول العلة الطعم أو الكيل أو كلاهما كما فى البر بعينه فاذا طالبته باصل مطالبة له بما قد تحقق حصوله فلا فائدة فيه قال ((وجواب المعارضة اما بمنع وجود الوصف أو المطالبة بتأثيره ان كان مثبتا بالمناسبة أو الشبه لا بالسبر أو بخفائه أو عدم انضباطه أو منع ظهوره أو انضباطه أو بيان انه عدم معارض فى الفرع مثل المكره على المختار بجامع القتل فيعترض بالطواعية فيجيب بانه عدم الاكراه المناسب لنقيض الحكم وذلك طردا ويبين كونه ملغى أو يبين استقلال ما عداه فى صورة بظاهر أو اجماع مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام فى معارضة المطعوم بالكيل ومثل من بدل دينه فاقتلوه فى معارضة التبديل بالكفر بعد الايمان وغير متعرض للتعميم)) أقول اذ قد عرفت ان المعارضة مقبولة فالجواب عنها من وجوه منها منع وجود الوصف مثل أن يعارض القوت بالكيل فيقول لا نسلم انه مكيل لان العبرة بعادة زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وكان حينئذ موزونا ومنها المطالبة بكون وصف المعارض مؤثرا يقال ولم قلت ان الكيل مؤثر وهذا انما يسمع من المستدل اذا كان مثبتا للعلة بالمناسبة أو الشبه حتى يحتاج المعارض فى معارضته الى بيان مناسبة أو شبه بخلاف ما اذا اثبته بالسبر فان الوصف يدخل فى السبر بدون ثبوت المناسبة بمجرد الاحتمال ومنها بيان خفائه ومنها عدم انضباطه ومنها منع ظهوره ومنها منع انضباطه هذه الاربعة لما علمت ان الظهور والانضباط شرط فى الوصف المعلل به فلا بد فى دعوى صلوح الوصف علة من بيانهما وللصاد عنهما ان يبين عدمهما وان يطالب ببيان وجودهما ومنها بيان ان الوصف عدم معارض فى الفرع مثاله ان يقيس المكره على المختار فى القصاص بجامع القتل فيقول المعترض معارض بالطواعية فان العلة هو القتل مع الطواعية فيجيب المستدل بان الطواعية عدم الاكراه المناسب لنقيض الحكم وهو عدم القصاص فحاصله عدم معارض وعدم المعارض طرد لا يصلح للتعليل

(قوله بخلاف ماذا أثبته) أى أثبت المستدل كون الوصف علة بالسبر فعارضه المعترض بوصف آخر فانه لا يسمع حينئذ من المستدل مطالبة المعترض بكون وصفه مؤثرا لان الوصف يدخل فى السبر بمجرد احتمال كونه مناسبا وان لم تثبت مناسبته أعنى المناسبة بالنظر اليه أو الى الخارج على ما يعم الشبه فتتم المعارضة بمجرد ابداء وصف آخر محتمل للعلية من غير ان تثبت مناسبته وكون الضمير فى قوله ان كان مثبتا بالمناسبة للمستدل صريح فى الاصل حتى قال فى المنتهى أو المطالبة بتأثيره وان المستدل أثبته بالمناسبة أو الشبه لا بالسبر وقال الآمدى ان كان طريق اثبات العلة من جانب المستدل المناسبة أو الشبه دون السبر والتقسيم والشارحون لما لم ينتبهوا لبيانه جعلوا الضمير للمعترض وقال العلامة الظاهر ان وقوع المستدل مكان المعترض فى كلامهما زيغ بصرا وطغيان قلم من الناقلين وذلك لانه انما يصح لو كان المعترض يطالب المستدل بتأثير وصفه ثم تقريره ان المطالبة بالتأثير انما تكون اذا أثبت المعترض علية الوصف بالمناسبة أو الشبه أما اذا أثبته بالسبر فيكون مؤثرا ضرورة تعين كونه علة وتقرير بعضهم انه اذا أثبته بالسبر لم تصح المطالبة بالتأثير لان السبر كاف فى الدلالة على العلية بدون تأثير (قوله معارض بالطواعية) يعنى بوصف غير صالح للاستقلال وقوله المناسب صفة الاكراه والحكم هو القصاص ونقيضه عدمه

(قوله اذ قد تبين) تعليل الالغاء وفي نسخ المتن أو تبين على انه وجه آخر من الجواب وعليه جمهور الشارحين وهو الصواب اما أولا فلان استقلال ماعدا هذا الوصف لا يوجب الغاءه لجواز التعدد والشارح فسره بالباقي ليتعين كون الوصف المعارض جزأ أو يتبين باستقلال الباقي الغاؤه وأما ثانيا فلان مجرد بيان الالغاء لا يتعين أن يكون باستقلال ماعداه واما الالغاء فلان مجرد بيان استقلال ماعداه كاف في الجواب وان كان مستلزما لالغائه وفيه بحث لانه انما يكون اذا لم يبين المعارض استقلال وصفه (قوله ولا يضره) دفع لما يتوهم ان عموم النص يفيد المستدل سواء تعرض لتعميمه أو لم يتعرض لانه لا معنى للقياس عند كون حكم الفرع منصوصا فدفعه بانه لا يضر لجواز ان لا يقول هو او الخصم بالعموم أو يظهر لعمومه مخصص أو نحو ذلك من موانع التمسك بالعموم فيتمسك بالقياس وفي هذا اشارة الى ان قوله غير متعرض حال من فاعل تبين على معنى ان مثل هذا البيان انما يسمع من المستدل اذا لم يتعرض لتعميم النص بحيث يتناول صورة الفرع وبهذا يندفع ماذكره العلامة ان معناه من غير ان يتعرض لاستغراق التبديل بالعلية في جميع الصور وكانه احترز عن تعرض الاستغراق لانه غير محتاج اليه مع انه منتقض بمن بدل الكفر بالايمان (٢٧٣) ومع هذا فهو غير محتاج اليه لانه ظاهر وفي بعض الشروح أن معناه ليس على المستدل عند بيان استقلال ماعدا الوصف ان يبين عليته في جميع صورة وجود الوصف فان الاقتران مع المناسبة ولو في صورة يكفي في الدلالة على العلية فلم يحتج الى التعميم وقيل معناه غير متعرض لثبوته في جميع الصور لما فيه من العسر وعدم الاحتياج (قوله كاف في الغائه) لما جعل الشارحون بيان استقلال ماعداه وجها برأسه وجعلوا هذا الكلام متعلقا به بمعنى انه لا يكفي في بيان استقلال وصف المستدل اثبات الحكم في صورة بدون وصف المعارض لجواز أن يكون الحكم لعلة أخرى غير وصف المستدل فلا يلزم استقلاله ولاجل كون الحكم بعلة أخرى لو أبدى المعترض أمرا آخر تخلف الملغى أي يقوم مقام ما الغاه المستدل بثبوت الحكم دونه فسد الغاؤه ويسمى فساد الالغاء بالوجه المذكور تعدد الوضع لتعدد أصل العلة فان المعترض أثبت عليه وصف المعارضة أولا فلما الغاه المستدل أثبت عليه وصف آخر ولما جعله الشارح المحقق من تتمة بيان الغاء وصف المعارض جعله متعلقا به أي لا يكفي في الغاء وصف المعارض اثبات الحكم في صورة دونه لجواز أن يكون ذلك لعلة أخرى لما سبق من جواز تعدد العلل وان انتفاء العلة لا يوجب انتفاء الحكم وهذا هو الموافق لكلام الآمدى (قوله ولاجل ذلك) أي ولاجل انه ليس بكاف في الالغاء لو أبدى المعترض في صورة عدم وصف المعارضة وصفا آخر يقوم مقام وصف المعارضة لئلا يكون وصف المستدل مستقلا فسد الغاء المستدل وصف المعارضة لابتناء الغائه على استقلال وصف المستدل في صورة عدم وصف المعارضة وقد بطل استقلاله بابداء المعترض قيدا آخر ينضم اليه فيبطل ما يبتني عليه (قوله لتعدد أصلهما) أي أصل الوصفين وتعليل الحكم بقبول الامان في أحد الاصلين كما في امان المسلم العاقل الحر بالباقي أي بالاسلام والعقل على وضع وهو كونه مع الحرية وفي الآخر كامان العبد المأذون بالباقي على وضع آخر وهو كون الاسلام والعقل مع اذن السيد وفي بعض النسخ لتعدد أصليهما أي أصل العلة وهو ظاهر

للتعليل لانه ليس من الباعث في شيء كما علمت ومنها أن يبين كون وصف المعارض ملغى اذ قد تبين استقلال الباقي بالعلية في صورة ما بظاهر نص أو اجماع مثاله اذا عارض في الربا الطعم بالكيل فيجيب بان النص دل على اعتبار الطعم في صورة ما وهو قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء مثال آخر أن يقول في يهودي صار نصرانيا أو بالعكس بدل دينه فيقتل كالمرتد فيعارضه بالكفر بعد الايمان فيجيب بان التبديل معتبر في صورة ما لقوله من بدل دينه فاقتلوه هذا اذا لم يتعرض للتعميم فلو عمم وقال فتثبت ربوية كل مطعوم أو اعتبار كل تبديل للحديث لم يسمع لان ذلك اثبات للحكم بالنص دون القياس لا تتميم القياس بالالغاء والمقصود ذلك ولانه لو ثبت العموم لكان القياس ضائعا ولا يضره كونه عاما اذا لم يتعرض للتعميم ولم يستدل به قال ﴿ولا يكفي اثبات الحكم في صورة دونه لجواز علة أخرى ولذلك لو أبدى أمرا آخر يخلف ما ألغى فسد الالغاء ويسمى تعدد الوضع لتعدد أصلها مثل امان من مسلم عاقل فيصح كالحر لانهما مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيعترض بالحرية فانها مظنة الفراغ للنظر فيكون أكمل فيلغيها بالمأذون له في القتال فيقول خلف الاذن الحرية فانه مظنة لبذل الوسع أو لعلم السيد بصلاحيته وجوابه الالغاء الى ان يقف أحدهما﴾ أقول ربما يظن ان اثبات الحكم في صورة دون وصف المعارض كاف في الغائه والحق انه ليس بكاف لجواز وجود علة أخرى لما تقدم من جواز تعدد العلة وعدم وجوب العكس ولاجل ذلك لو أبدى في صورة عدم وصف المعارضة وصفا آخر يخلفه لئلا يكون الباقي مستقلا فسد الالغاء لابتنائه على استقلال الباقي في تلك الصورة وقد بطل وتسمى هذه الحالة تعدد الوضع لتعدد أصلهما والتعليل في أحدهما بالباقي على وضع أي مع قيد وفي الآخر على وضع آخر أي مع قيد آخر مثاله أن يقال في مسئلة أمان العبد للحربي أمان من مسلم عاقل فيقبل كالحر لانهما أعني الاسلام والعقل مظنتان لاظهار مصلحة الايمان أي بذل الامان وجعله آمنا فيقول المعترض هو معارض بكونه حرا أي العلة

كونه مسلما عاقلا حرا فان الحرية مظنة فراغ قلبه للنظر لعدم اشتغاله بخدمة السيد فيكون اظهار مصالح الايمان معه أكمل فيقول المستدل الحرية ملغاة لاستقلال الاسلام والعقل فى صورة العبد المأذون له من قبل سيده فى أن يقاتل فيقول المعترض اذن السيد له خلف من الحرية فانه مظنة لبذل الوسع فيما تصدى له من مصالح القتال أو لعلم السيد بصلاحيته لاظهار مصالح الايمان وجواب تعدد الوضع أن يلغى المستدل ذلك الخلف بابداء صورة لا يوجد فيها الخلف أيضا فان أبدى المعترض خلفا آخر فجوابه الغاؤه وعلى هذا الى أن يقف أحدهما فيكون الدبرة عليه فان ظهر صورة لا خلف فيها تم الالغاء وبطل الاعتراض والاظهر عجز المستدل قال «ولا يفيد الالغاء لضعف المعنى مع تسليم المظنة كما لو اعترض فى الردة بالرجولية فانها مظنة الاقدام على القتال فيلغيها بالمقطوع اليدين» أقول اذ قد عرفت ان من أجوبة المعارضة الالغاء فالالغاء هل يثبت بضعف المعنى اذا سلم وجود المظنة المتضمنة لذلك المعنى الحق انه لا يثبت مثاله ان يقول الردة علة القتل فيقول المعترض بل مع الرجولية لانه مظنة الاقدام على قتال المسلمين اذ يعتاد ذلك من الرجال دون النساء فيجيب المستدل بان الرجولية وكونها مظنة الاقدام لا تعتبر والا لم يقتل مقطوع اليدين لان احتمال الاقدام فيه ضعيف بل أضعف من احتماله فى النساء وهذا لا يقبل منه حيث سلم ان الرجولية مظنة اعتبرها الشارع وذلك كترفه الملك فى السفر لا يمنع رخص السفر فى حقه لقلة المشقة اذ المعتبر المظنة وقد وجدت لا مقدار الحكمة لعدم انضباطها قال «ولا يكفى رجحان المعين ولا كونه متعديا لاحتمال الجزئية فيجىء التحكم» أقول هذان وجهان توهما جوابا للمعارضة ولا يكفيان الاول رجحان المعين وهو ان يقول المستدل فى جواب المعارضة ما عينته من الوصف راجح على ما عارضت به ثم يظهر وجها من وجوه الترجيح وهذا القدر غير كاف لانه انما يدل على ان استقلال وصفه أولى من استقلال وصف المعارضة اذ لا يعلل بالمرجوح مع وجود الراجح لكن احتمال الجزئية باق ولا بعد فى ترجيح بعض الاجزاء على بعض فيجىء التحكم الثانى كون ما عينه المستدل متعديا والآخر قاصرا غير كاف فى جواب المعارضة اذ مرجعه الترجيح بذلك فيجىء التحكم هذا والشأن فى الترجيح فانه ان رجحت المتعدية بان اعتباره يوجب الاتساع فى الاحكام وبأنها متفق على اعتبارها بخلاف القاصرة رجحت القاصرة بانها موافقة للاصل اذ الاصل عدم الاحكام وبأن اعتبارها اعمال للدليلين معا بخلاف الغائها قال «والصحيح جواز تعدد الاصول لقوة الظن به وفى جواز اقتصار المعارضة على أصل واحد قولان وعلى الجميع فى جواز اقتصار المستدل على أصل واحد قولان» أقول قد اختلف فى جواز تعدد الاصول فقيل لا يجوز بل يجب على المستدل الاكتفاء بأصل واحد اذ مقصوده الظن وهو يحصل به فيلغو ما زاد عليه والصحيح انه جائز لان الظن يقوى به وكان أصل الظن مقصودا فقوته أيضا مقصودة ثم اذا تعدد أصله فهل يجوز للمعترض ان يقتصر فى المعارضة على أصل واحد ولا يتعرض لسائر الاصول فيه قولان ووجه الجواز ان ابطال جزء من كلامه يبطل كلامه ووجه المنع انه لو سلم له أصل لكفاه فى مقصوده فلا بد من ابطال الجميع فان قلنا لا يجوز الا كتفاء بل يجب المعارضة فى جميع الاصول فاذا عارض فى الجميع ودفع المستدل معارضته عن أصل واحد فهل يجوز ويكون ذلك كافيا فيه قولان ووجه الجواز انه يحصل به مطلوبه ووجه المنع انه التزم الجميع فيلزمه الذب عن الجميع كان الجميع صار مدعى بالعرض قال «السادس عشر التركيب تقدم التعدية وتمثيلها فى اجبار البكر البالغ بكر فجاز اجبارها كالبكر الصغيرة فيعارض بالصغر وتعديه الى الثيب الصغيرة ويرجع به الى المعارضة فى الاصل» أقول هذان اعتراضان يعدهما الجدليون فى عداد الاعتراضات

(قوله فيكون الدبرة) أى الهزيمة من الادبار على من وقف (قوله بضعف المعنى) أى الحكمة التى تتضمنها المظنة وجمهور الشارحين لم يفرقوا بين المعنى والمظنة فزعموا ان المراد انه لو سلم المستدل كون وصف المعارضة مظنة للحكم المختلف فيه فلا يفيد بيان الالغاء بضعف المظنة فى صورة لانه لا يخل بالعلية (قوله هذا والشأن فى الترجيح) يريد ان قصد المستدل وان كان ترجيح وصفه بالتعدية لكن ترجيح المتعدية على القاصرة ليس بمسلم على الاطلاق اذ لكل منهما رجحان من وجه أما المتعدية فبأنها توجب الحكم فى الفرع فتتسع الاحكام وبان التعليل بها متفق عليه وبالقاصرة مختلف فيه وأما القاصرة فبانها موافقة الاصل أعنى عدم ثبوت الحكم فى الفرع وجمعا بين دليل المستدل والمعارض حيث اعتبر كل من الوصفين على انه جزء علة ولا يخفى ان هذا انما يكون فيما اذا لم يدع المعترض استقلال وصفه (قوله ابطال جزء من كلامه) يعنى الاصل الذى عورض وذلك لان قصد المستدل الحاق الفرع بجميع الاصول وذلك يبطل بايقاع الفرق بينه وبين أحد الاصول واعلم أن تمام المسئلة ببيان خلاف آخر أشار اليه فى المنتهى حيث قال اختلفوا فى جواز تعدد الاصول فقيل هو أقوى فى افادة الظن وقيل يؤدى الى النشر والخبط والمجوزون اختلفوا فى جواز الاقتصار فى المعارضة على أصل واحد ومن أوجب على

الجميع اختلفوا في وجوب اتحاد المعارض في الجميع ومن لم يوجب الاتحاد اختلفوا في جوازه فصار المستدل على سؤال واحد (قوله ونوع) عطف على راجعان أي كل منهما نوع من سائر الاعتراضات خص باسم خاص (قوله وهذا التمثيل) يشير الى ان تمثلها مبتدأ خبره قوله يرجع وضمير به لهذا السؤال والا فالمراد بل هو راجع الى المعارضة لانهما كتفوا فيه بالتمثيل ولم يعرفوه تعريفا يعرف به كونه راجعا الى المعارضة وفيه نظر لما ذكر في المنتهى انه بيان وصف في الاصل عدى الى فرع مختلف فيه وقال الآمدي هو ان يعين المعترض في الاصل معنى ويعارض به ثم يقول للمستدل ما علت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه وليس أحدهما أولى من الآخر

الاعتراضات وهما راجعان الى بعض من سائر الاعتراضات ونوع منه خص باسم وليس شئ منهما سؤالا برأسه فالاول سؤال التركيب وهو ما عرفته حيث قلنا شرط حكم الاصل ان لا يكون ذا قياس مركب وانه قسمان مركب الاصل ومركب الوصف وان مرجع أحدهما منع حكم الاصل أو منع العلية ومرجع الآخر منع الحكم أو منع وجود العلة في الفرع فليس بالحقيقة سؤالا برأسه وقد عرفت الامثلة فلا معنى للاعادة والثاني سؤال التعدية وذكروا في مثاله أن يقول المستدل في البكر البالغ بكر فتجبر كالصغيرة فيقول المعترض هذا معارض بالصغر وما ذكرته وان تعدى به الحكم الى البكر البالغ فما ذكرته فقد تعدى به الحكم الى الثيب الصغيرة وهذا التمثيل يجعل السؤال راجعا الى المعارضة في الاصل بوصف آخر وهو البكارة بالصغر مع زيادة تعرض للتساوي في التعدية دفعا الترجيح المعين بالتعدية فلا يكون سؤالا آخر

النوع الخامس من الاعتراضات ما يرد باعتبار المقدمة الثالثة وهي دعوى وجود العلة في الفرع سواء وهو اما بدفع وجودها بالمنع أو بالمعارضة واما بدفع المساواة باعتبار ضميمة شرط في الاصل أو مانع في الفرع ويسمى الفرق أو باعتبار نفس العلة لاختلاف في الضابط أو في المصلحة فهذه خمسة قال ((الثامن عشر منع وجوده في الفرع مثل أمان صدر من أهله كالمأذون فيمنع الاهلية وجوابه ببيان وجود ما عناه بالاهلية كجواب منعه في الاصل والصحيح منع السائل من تقريره لان المستدل مدع فعليه اثباته لئلا ينتشر)) أقول ومن الاعتراضات أن يقول لا نسلم وجود الوصف المعلل به في الفرع مثاله أن يقول في أمان العبد أمان صدر عن أهله كالعبد المأذون له في القتال فيقول المعترض لا نسلم ان العبد أهل للامان فالجواب ببيان ما يعنيه بالاهلية ثم ببيان وجوده بحس أو عقل أو شرع كما تقدم في منع وجوده في الاصل فيقول أريد بالاهلية كونه مظنة لرعاية مصلحة الايمان وهو باسلامه وبلوغه كذلك عقلا ولو تعرض المعترض لتقرير معنى الاهلية بيانا لعدمها فالصحيح انه لا يمكن منه لان تفسيرها وظيفة من تلفظ بها لانه العالم بمراده واثباتها وظيفة من ادعاها فيتولى تعيين ما ادعاه كل ذلك لئلا ينتشر الجدال قال ((التاسع عشر المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم على نحو طرق اثبات العلة والمختار قبوله لئلا تختل فائدة المناظرة قالوا فيه قلب التناظر وردبان القصد الهدم)) أقول ومن الاعتراضات المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم فيه بان يقول ما ذكرته من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه فيتوقف دليلك وهي المعنى بالمعارضة اذا أطلقت ولا بد من بنائه على أصل بجامع تثبت عليته وله الاستدلال في اثبات عليته بأي مسلك من مسالكها شاء على نحو طرق اثبات المستدل للعلية سواء فيصير هو مستدلا آنفا والمستدل معترضا فتنقلب الوظيفتان وقد اختلف في قبول سؤال المعارضة والمختار قبوله لئلا تختل فائدة المناظرة وهو ثبوت الحكم لانه لا يتحقق بمجرد الدليل ما لم يعلم عدم المعارض قالوا فيه قلب التناظر لانه استدلال من معترض فصار الاستدلال الى المعترض والاعتراض الى المستدل وهو خروج عما قصداه من معرفة صحة نظر المستدل في دليله الى أمر آخر وهو معرفة صحة نظر المعترض في دليله والمستدل لا تعلق له بذلك ولا عليه أتم نظره أم لا الجواب انه انما يكون قلبا للتناظر لو

((النوع الخامس))

اعتراضاته خمسة منع وجود الوصف في الفرع المعارضة في الفرع الفرق اختلاف الضابط اختلاف جنس المصلحة (قوله فيقول) تفسير لبيان ما يعنيه وبيان وجوده فقوله أريد بالاهلية كذا بيان لما يعنيه وقوله وهو أي العبد بواسطة اسلامه وبلوغه كذلك أي مظنة لرعاية مصلحة الايمان بيان لوجود الوصف في الفرع وقوله عقلا اشارة الى أن ذلك بدلالة العقل (قوله كل ذلك) أي عدم تمكين المعترض من التقرير وكون التفسير على المتلفظ والبيان على المدعي لئلا ينتشر الجدال بالانتقال والاشتغال وفي المنتهى لان المستدل مدع فعليه بيانه ولئلا ينتشر بالواو

(قوله وهي) أي المعارضة في الفرع هي التي تعني بالمعارضة عند الاطلاق في باب القياس بخلاف المعارضة في الاصل فانه تقييد (قوله بأي مسلك من مسالكها) يشير الى أنه لا يجب أن يكون بالمسلك الذي سلكه المستدل نعم لما كان ظنيا في معارضة قطعي لم يسمع وان كانا ظنيين فالترجيح وقوله سواء معناه ان اثبات المعترض عليته وصفه في الاصل الذي يقيس عليه مثل اثبات المستدل عليته وصفه في أصله بلا فرق وليس المراد انه يجب أن يكون بذلك المسلك (قوله ولا عليه) أي لا شئ على المستدل سواء تم نظر المعترض أم لم يتم لو قصد

أى المعترض به أى سؤال المعارضة اثبات مايقتضيه دليل المعترض (قوله وهو) أى المعارض دليلى وفى بعض النسخ ولادليل أى لايفيد ماادعيت أنا وليس له كثير ربط وفائدة (قوله وكل) أى من الدليلين أو الخصمين يبطل حكم الآخر أى ثبوت مدلوله وان لم يبطل نفس الدليل (قوله وقد يجاب) أى عن سؤال المعارضة (قوله و يوقف العمل) دفع لما يتوهم ان العمل بالدليل لما توقف على الترجيح كان جزأ من الدليل فوجب الايماء اليه يعنى ان هذا التوقف انما عرض للدليل بعد ظهور المعارض فكان الترجيح شرطا لتمام الدليل و يترتب أثره عليه لاجزأ فيه وهذا ظاهر لكن فى عبارة الشرح خروج عن النظام حيث قال وتوقف العمل على الترجيح ليس جزأ للدليل بل شرطا له فجعل (٢٧٦) المتوهم جزأ والمتحقق شرطا هو توقف العمل على الترجيح وانما هو الترجيح نفسه فلزمنا جعل ضمير ليس عائدا الى الترجيح الذى يتوقف عليه العمل وهو تعسف ظاهر (قوله فيكون معارضة فى الاصل) لان المستدل ادعى علية الوصف المشترك والمعترض عليته مع خصوصية لاتوجد فى الفرع وهذا ظاهر وانما الخفاء فى كون ابداء المانع فى الفرع معارضة فيه وتحقيقه ان المانع عن الشئ فى قوة المقتضى لنقيضه فيكون المانع فى الفرع وصفا يقتضى نقيض الحكم الذى أثبته المستدل و يستند الى أصل لامحالة وهذا معنى المعارضة فى الفرع وانما يحتاج الى هذا التكلف محافظة الى مايشير اليه كلام الشارح من ان المعارضة فى الفرع انما تكون بابداء وصف يقتضى نقيض الحكم والا فقد ذكر الآمدى ان المعارضة فى الفرع تكون بما يقتضى نقيض الحكم المستدل إما بنص أو اجماع أو بوجود الاغلة مانع الحكم أو بفوات شرط الحكم ولابد من بيان تحققه وطريق كونه مانعا أو شرطا على نحو طريق اثبات المستدل علية الوصف المعلل به من التأثير أو الاستنباط وعلى هذا يظهر وجه كون الفرق مجموع المعارضتين اذا تعرض لانتفاء الشرط فى الفرع أو عدم المانع فى الاصل أما الاول فلان ابداء الخصوصية التى هى شرط فى الاصل معارضة فى الاصل و بيان انتفائها فى الفرع معارضة فيه وأما الثانى فلان بيان وجود مانع فى الفرع معارضة فيه و بيان انتفائه فى الاصل مشعر بان العلة هى ذلك الوصف مع عدم هذا المانع لاالوصف نفسه وهذا معارضة فى الاصل حيث أبدى علة أخرى لاتوجد فى الفرع وقد يتوهم من ظاهر عبارة الشرح ان تحقق مجموع المعارضتين انما هو على تقدير خصوصية فى الاصل هو شرط مع التعرض لعدمها فى الفرع وابداء خصوصية فى الفرع هى مانع مع

قصد به اثبات مايقتضيه دليله وليس كذلك بل قصده الى هدم دليل المستدل و بيان قصوره عن افادة مدلوله فكانه يقول دليلك لايفيد ماادعيت لقيام المعارض وهو دليلى فعليك بابطال دليلى ليسلم لك دليلك فيفيد وكيف يقصد به اثبات مايقتضيه وهو معارض بدليل المستدل فان المعارضة من الطرفين وكل يبطل حكم الآخر قال ((وجوابه عما يعترض به على المستدل والمختار قبول الترجيح أيضا فيتعين العمل وهو المقصود والمختار لايجب الايماء الى الترجيح فى الدليل لانه خارج عنه وتوقف العمل عليه من توابع ورود المعارضة لدفعها الا لانه منه)) أقول الجواب عن سؤال المعارضة جميع مامر من الاعتراضات من قبل المعترض على المستدل ابتداء والجواب الجواب لافرق وقد يجاب بالترجيح بوجه من وجوهه التى سنذكرها فى باب التراجيح فقد اختلف فى قبول الترجيح والمختار قبوله لانه اذا ترجح وجب العمل به للاجماع على وجوب العمل بالراجح وذلك هو المقصود وقيل لايقبل لان تساوى الظن الحاصل بهما غير معلوم ولا يشترط ذلك والا لم تحصل المعارضة لامتناع العلم بذلك نعم المعتبر حصول أصل الظن وانه لايندفع بالترجيح وعلى المختار فهل يجب الايماء الى الترجيح فى متن الدليل بان يقول أمان من مسلم عاقل موافقا للبراءة الاصلية فيه خلاف فقيل يجب لانه شرط فى العمل به فلا يثبت الحكم دونه فكان كجزء العلة والمختار انه لايجب لان الترجيح على مايعارضه خارج عن الدليل وتوقف العمل على الترجيح ليس جزأ للدليل بل شرط له لامطلقا بل اذا حصل المعارض واحتيج الى دفعه فهو من توابع ظهور المعارض لدفعه لانه جزء من الدليل فلا يجب ذكره فى الدليل قال ((العشرون الفرق وهو راجع الى احدى المعارضتين واليهما معا على قول)) أقول الفرق ابداء خصوصية فى الاصل هو شرط وله أن لايتعرض لعدمها فى الفرع فيكون معارضة فى الاصل أو ابداء خصوصية فى الفرع هو مانع وله أن لايتعرض لعدمها فى الاصل فيكون معارضة فى الفرع وعلى قول لابد من التعرض لعدم الشرط فى الفرع وعدم المانع فى الاصل فيكون مجموع المعارضتين قال ((الحادى والعشرون اختلاف الضابط فى الاصل والفرع مثل تسببوا بالشهادة فوجب القصاص كالمكره فيقال الضابط فى الفرع الشهادة وفى الاصل الاكراه فلا يتحقق التساوى وجوابه ان الجامع مااشترك فيه من التسبب المضبوط عرفا أو بأن افضاءه فى الفرع مثله أو أرجح كما لو كان أصله المغرى للحيوان فان انبعاث الاولياء على القتل طلبا للتشفى أغلب من انبعاث الحيوان بالاغراء بسبب نفرته وعدم علمه فلا يضر اختلاف أصلى التسبب فانه اختلاف فرع وأصل كما يقاس الارث فى طلاق المريض على القاتل فى منع الارث ولا يفيد ان التفاوت فيهما ملغى لحفظ النفس كما ألغى التفاوت بين قطع

الاغلة وقطع الرقبة فانه لم يلزم من الغاء العالم الغاء الحر) أقول من الاعتراضات اختلاف الضابط فى الاصل والفرع مثاله ان يقول المستدل فى شهود الزور على القتل يقتل بشهادتهم تسببوا للقتل فيجب القصاص كالمكره فيقول المعترض الضابط مختلف فانه فى الاصل الاكراه وفى الفرع الشهادة ولم يعتبر تساويهما فى المصلحة فقد يعتبر الشارع أحدهما دون الآخر وجوابه بوجهين أحدهما ان الضابط هو القدر المشترك وهو التسبب وانه أمر منضبط عرفا فيصلح مظنة ثانيهما بيان ان افضاءه فى الفرع مثل افضائه فى الاصل أو أرجح منه فيثبت التعدية كما لو جعل فى مسئلة القصاص من الشهود الاصل هو المغرى للحيوان على القتل فيقول المعترض الضابط فى الاصل اغراء الحيوان وفى الفرع الشهادة فيجيب المستدل بان افضاء التسبب بالشهادة الى القتل أقوى من افضاء التسبب بالاغراء فان انبعاث أولياء المقتول على قتل من شهدوا عليه بالقتل طلبا للتشفى وثلج الصدر بالانتقام اغلب من انبعاث الحيوان على قتل من يغرى هو عليه وذلك بسبب نفرته من الآدمى وعدم علمه بالاغراء واذا كان كذلك لم يضر اختلاف أصلى التسبب وهو كونه شهادة واغراء فان حاصله قياس التسبب بالشهادة على التسبب بالاغراء والاصل لابد من مخالفته للفرع وذلك كما يقاس ارث المرأة التى يطلقها الزوج فى مرض موته على القاتل فى نقض المقصود الفاسد من الفعل فلا يقال حكم الاصل عدم الارث وحكم الفرع الارث فلا يصح لان هذا الاختلاف لا يضر ويرجع الى الاختلاف فى محل الحكم لا فى الحكم وذلك مما لابد منه فى القياس فكيف يكون مفسدا له واعلم انه ربما يجاب عن اختلاف الضابط بان يقال فى المثال المذكور التفاوت ملغى فى القصاص لمصلحة حفظ النفس بدليل انه لا يفرق بين الموت بقطع الانملة والموت بضرب الرقبة فيجب بهما القصاص وان كان أحدهما أشد افضاء الى الموت فقال المصنف ذلك لا يفيد لانه لا يلزم من الغاء فارق معين الغاء كل فارق كما الغى العلم فيقتل العالم بالجاهل ولم يلغ الحرية فلم يقتل الحر بالعبد ولا الاسلام فلم يقتل المسلم بكافر قال (الثانى والعشرون اختلاف جنس المصلحة كقول الشافعية أولج فرجا فى فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيحد كالزانى فيقال حكمة الفرع الصيانة عن رذيلة اللواط وفى الاصل دفع محذور اختلاط الانساب فقد يتفاوتان فى نظر الشرع وحاصله معارضة وجوابه كجوابه بحذف خصوص الاصل) أقول ومن الاعتراضات اختلاف جنس المصلحة فى الاصل والفرع مثاله أن يقول المستدل يحد باللواط كما يحد بالزنا لانه ايلاج فرج محرم فى فرج محرم شرعا مشتهى طبعا فيقول المعترض اختلاف المصلحة فى تحريمهما ففى الزنا منع اختلاط النسب المفضى الى عدم تعهد الاولاد وفى اللواط دفع رذيلة اللواط فقد يتفاوتان فى نظر الشارع وحاصله معارضة فى الاصل لابداء خصوصية فى الاصل كأنه قال بل العلة ما ذكرتم مع كونه موجبا لاختلاط النسب والجواب كجواب المعارضة بالغاء الخصوصية بطريقه كامر النوع السادس من الاعتراضات ما يرد على المقدمة الرابعة وهى قوله فيوجد الحكم فى الفرع ولما قام عليه الدليل فلا سبيل الى منعه بل يدعى المخالفة ويبينه اما مقتصرا عليه أو مدعيا ان دليلك

التعرض لعدمها فى الاصل وهو غلط أما أولا فلانه لم يقل أحد بكون الفرق عبارة عن ابداء مجموع الخصوصيتين وأما ثانيا فلانه لاحاجة حينئذ الى التعرض المذكور لتحقق المعارضتين بدونه (اختلاف الضابط) أى الوصف المشتمل على الحكمة المقصودة (قوله يقتل) أى حال كون المشهود عليه بالقتل يقتل قصاصا بشهادتهم (قوله واذا كان كذلك) بيان لمعنى الفاء فى قوله فلا يضر وفى المنتهى ولا يضر بالواو (قوله كما يقاس ارث المرأة على القاتل) على عدم ارث القاتل فيتوهم ان حكم الفرع هو الارث وحكم الاصل عدم الارث مع انهما محل الحكم والحكم هو وجوب ارث المرأة ووجوب عدم ارث القاتل والتحقيق ان هذا قياس للزوج على القاتل فى نقض مقصودهما الباطل بجامع ارتكابهما فعلا محرما لغرض فاسد فحكم الفرع نقض مقصود الزوج وذلك بارث المرأة وحكم الاصل نقض مقصود القاتل وذلك بمنعه الارث (قوله بالغاء الخصوصية) لان هذا نوع مخصوص من المعارضة فى الاصل هو ابداء خصوصية منضمة الى وصف المستدل لا ابداء وصف آخر مستقل بالعلية حتى يتأتى الوجوه الاخر من جواب المعارضة مثل منع وجود الوصف أو بيان خفائه ونحو ذلك وطريق الغاء الخصوصية هو بيان استقلال الوصف بشئ من مسالك العلة (قوله بل يدعى المخالفة) بين حكم الاصل وحكم الفرع ومن شرطه المماثلة لما عرفت ان القياس اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع وضمير يبينه للمخالفة بالنا أو بل المشهور وفى المصادر وضمير عليه لادعاء المخالفة أو لبيانها وذلك اشارة الى المخالفة وحاصل هذا النوع اعتراضان لان بيان المخالفة اما بدليل المستدل وهو القلب أو بغيره ولا اسم له بخصوصه فالمستدل حين حاول الحاق البيع بالنكاح فى عدم الصحة بجامع يوجد فى صورة فقد أثبت فى الفرع حكما مماثلا لحكم الاصل والمعترض بين مخالفته له بان معنى عدم الصحة فى البيع حرمة الانتفاع وفى النكاح حرمة المباشرة وهما مختلفان وكذا فى القلب حين حاول الحاق الاعتكاف بوقوف عرفة فى عدم كونهما قربة بجامع كونهما لبثا فقد أثبت حكما مماثلا لحكم الاصل لكن

يقتضي ذلك وهذا يسمى قلبا قال ((الثالث والعشرون مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل كالبيع على النكاح وعكسه وجوابه ببيان ان الاختلاف راجع الى المحل الذي اختلافه شرط لا في حكم وبيان)) أقول بعد تسليم علة الاصل في الفرع يقول المعترض الحكم في الفرع مخالف للحكم في الاصل حقيقة وان ساواه بدليلك صورة والمطلوب مساواته له حقيقة فما هو مطلوبك غير ما أفاده دليلك والدليل اذا نصب في غير محل النزاع كان فاسدا لان المقصود منه اثبات محل النزاع مثاله ان يقاس النكاح على البيع أو البيع على النكاح في عدم الصحة بجامع في صورة فيقول المعترض الحكم مختلف فان عدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع بالمبيع وفي النكاح حرمة المباشرة والجواب ان البطلان شئ واحد وهو عدم ترتب المقصود من العقد عليه وانما اختلف المحل بكونه بيعا ونكاحا واختلاف المحل لا يوجب اختلاف ما حل فيه بل اختلاف المحل شرط في القياس ضرورة فكيف يجعل شرطه مانعا عنه فيلزم امتناعه أبدا قال ((الرابع والعشرون القلب قلب لتصحيح مذهبه وقلب لابطال مذهب المستدل صريحا وقلب بالالتزام الاول لبث فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة الثاني عضو وضوء فلا يكتفى فيه باقل ما يطلق كغيره فيقول الشافعي فلا يقدر بالربع الثالث عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول الشافعي فلا يشترط فيه خيار الرؤية لان من قال بالصحة قال بخيار الرؤية فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم والحق انه نوع معارضة اشترك فيه الاصل والجامع فكان أولى بالقبول)) أقول القلب حاصله دعوى استلزام وجود الجامع في الفرع مخالفة حكمه لحكم الاصل الذي هو مذهب المستدل وذلك اما بتصحيح المعترض مذهبه فيلزم منه بطلان مذهب المستدل لتنافيهما أو بابطاله لمذهب المستدل ابتداء اما صريحا أو بالالتزام الضرب الاول قلب لتصحيح مذهبه مثاله أن يقول الحنفي الاعتكاف يشترط فيه الصوم لانه لبث فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة الضرب الثاني قلب لابطال مذهب الخصم صريحا مثاله أن يقول الحنفي في مسئلة ان مسح الرأس يقدر بالربع عضو من أعضاء الوضوء فلا يكفي أقله كسائر الاعضاء فيقول الشافعي فلا يقدر بالربع كسائر الاعضاء ومذهب الشافعي انه يكتفي بالاقل ولم يثبته القلب الضرب الثالث قلب لابطال مذهب الخصم التزاما مثاله أن يقول الحنفي بيع غير المرئي بيع معاوضة فيصح مع الجهل باحد العوضين كالنكاح فيقول الشافعي فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ووجه وروده ان من قال بصحته قال بخيار الرؤية فكان خيار الرؤية لازما للصحة عنده فاذا انتفى اللازم وهو خيار الرؤية انتفى الملزوم وهو الصحة قوله والحق انه أي القلب وان عد سؤالا برأسه فالحق فيه انه باقسامه راجع الى المعارضة لان المعارضة دليل يثبت به خلاف حكم المستدل والقلب كذلك الا أنه نوع من المعارضة مخصوص فان الاصل والجامع فيه مشترك بين قياسي المستدل والمعارض وفائدة ذلك انه يجيء الخلاف في قبوله ويكون المختار قبوله الا انه أولى بالقبول من المعارضة المحضة لانه أبعد من الانتقال فان قصد

المعترض بين مخالفتهما بان كون الاعتكاف ليس قربة بمجرده معناه انه يشترط فيه الصوم فيكون الوقوف كذلك مقرونا بانه لا يشترط فيه الصوم فيتخالفان وكذا في مسئلة مسح الرأس قصد المستدل تماثل الحكمين اذ حقيقتهما عدم الاكتفاء بالاقل والمعترض بين مخالفتهما بان معناه في الفرع التقدير بالربع وفي الاصل عدم التقدير به وكذا في مسئلة منع بيع غير المرئي قصد تماثل الحكمين اذ حقيقتهما الصحة مع الجهل باحد العوضين وقصد المعترض بيان مخالفتهما بانها في الفرع مقرونة بخيار الرؤية لما في الاصل والجامع في قياسهما واحد فيكون مقلوبا وبهذا يتبين ان حاصل القلب دعوى المعترض ان وجود الجامع في الفرع يستلزم مخالفة حكمه لحكم الاصل وأما وصف حكم الاصل بانه الذي هو مذهب المستدل فالغرض منه تحقيق الالزام والابطال والا فحكم الاصل الذي يخالفه حكم الفرع مذهب المستدل والمعترض جميعا كعدم اشتراط الصوم في الوقوف بعرفة مثلا والظاهر ان حكم الاصل من سهو القلم والصواب حكم الفرع لان المعترض يدعي ان الجامع في الفرع يستلزم حكما مخالفا لحكمه الذي يثبته المستدل ويعتقده فان مذهبه في الاعتكاف اشتراط الصوم والمعترض يدعي ان كونه لبثا كالوقوف يستلزم أن يكون حكمه عدم اشتراط الصوم وكذا في سائر الامثلة وهذا في غاية الظهور ويؤيد ما ذكر ان القلب باقسامه نوع من المعارضة لكونه دليلا يثبت به خلاف حكم المستدل وما ذكر في بعض الشروح ان القلب تعليق نقيض الحكم المدعى على الوصف الذي جعله المستدل علة الحكم وما ذكر في المحصول انه عبارة عن ربط خلاف قول المستدل على علته الحاقا باصله لكن ما ذكر في صدر البحث من ان القالب يدعي ان دليل المستدل يقتضي مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل لا يوافق ذلك (قوله لانه) أي القلب مانع للمستدل من الترجيح لان الترجيح انما يتصور بين شيئين وههنا الدليل واحد عن صغرى مشهورة في أكثر نسخ المتن غير مشهورة وهو أقرب للقطع بان كون الوضوء قربة ليست مشهورة ولان الصغرى اذا كانت مشهورة فهي بمنزلة المذكورة فلا يرد القول بالموجب

عدم

هدم دليل المستدل لادائه الى التناقض ظاهر فيه ولانه مانع للمستدل من الترجيح النوع السابع من الاعتراضات هو الوارد على قولهم بعد اثبات الحكم فى الفرع وذلك هو المطلوب فيمنعه و يقول لا نسلم بل النزاع بعد باق وذلك خاتمة الاعتراضات وهو اعتراض واحد يسمى القول بالموجب قال ((الخامس والعشرون القول بالموجب وحقيقته تسليم الدليل مع بقاء النزاع وهو ثلاثة الاول أن يستنتجه ما يتوهم انه محل النزاع أو ملازمه مثل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى وجوب القصاص كحرقه فيرد بان عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا يقتضيه الثانى أن يستنتجه ابطال ما يتوهم انه مأخذ الخصم مثل التفاوت فى الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيرد اذ لا يلزم من ابطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرائط والمقتضى والصحيح انه مصدق فى مذهبه وأكثر القول بالموجب كذلك لخفاء المأخذ بخلاف محال الخلاف الثالث أن يسكت عن الصغرى غير مشهورة مثل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة و يسكت عن الوضوء قربة فيرد ولو ذكرها لم يرد الا المنع وقولهم فيه انقطاع أحدهما بعيد فى الثالث لاختلاف المرادين وجواب الاول بانه محل النزاع او مستلزمه كما لو قال لا يجوز قتل المسلم بالذمى فيقال بالموجب لانه يجب فيقول المعنى بلا يجوز تحريمه و يلزم نفى الوجوب وعن الثانى انه المأخذ وعن الثالث بان الحذف سائغ)) أقول القول بالموجب لا يختص بالقياس بل يجىء فى كل دليل وحاصله تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع وذلك دعوى نصب الدليل فى غير محل النزاع ويقع على وجوه ثلاثة الوجه الاول أن يستنتج من الدليل ما يتوهم انه محل النزاع أو ملازمه ولا يكون كذلك مثاله أن يقول الشافعى فى القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى القصاص كالقتل بالحرق فيرد القول بالموجب فيقول عدم المنافاة ليس محل النزاع لان محل النزاع هو وجوب القتل ولا يقتضى أيضا محل النزاع اذ لا يلزم من عدم منافاته للوجوب أن يجب الثانى أن يستنتج من الدليل ابطال أمر يتوهم انه مأخذ الخصم ومبنى مذهبه فى المسئلة وهو يمنع كونه مأخذ المذهب فلا يلزم من ابطاله ابطال مذهبه مثاله ان يقول الشافعى فى المثال المتقدم وهو مسئلة القتل بالمثقل التفاوت فى الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل اليه وهو أنواع الجراحات القاتلة فيرد القول بالموجب فيقول الحنفى الحكم لا يثبت الا بارتفاع جميع الموانع ووجود الشرائط بعد قيام المقتضى وهذا غايته عدم مانع خاص ولا يستلزم انتفاء الموانع ولا وجود الشرائط ولا وجود المقتضى فلا يلزم ثبوت الحكم وقد اختلف فى ان المعترض اذا قال ليس هذا مأخذى هل يصدق أولا فقيل لا يصدق الا ببيان مأخذ آخر اذ ربما كان مأخذه ذلك لكنه يعاند والصحيح انه يصدق لانه أعرف بمذهبه ومذهب امامه ولانه ربما لا يعرف فيدعى احتمال ان لمقلده مأخذا آخر واعلم ان أكثر القول بالموجب من هذا القبيل وهو ما يقع لاشتباه المأخذ لخفاء مأخذ الاحكام وقلما يقع الاول وهو اشتباه محل الخلاف لشهرته ولتقدم التصوير غالبا الثالث ان يسكت عن صغرى غير مشهورة و يستعمل قياس الضمير مثاله فى الوضوء ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة و يسكت عن الصغرى فلا يقول الوضوء ثبت قربة فيرد القول بالموجب فيقول المعترض مسلم ومن أين يلزم ان يكون الوضوء شرطه النية فهذا يرد اذا سكت عن الصغرى وأما اذا كانت الصغرى مذكورة فلا يرد الا منع الصغرى بان يقول لا نسلم ان الوضوء ثبت قربة ويكون حينئذ منعا للصغرى لا قولا بالموجب قال الجدليون القول بالموجب فيه انقطاع أحد المتناظرين اذ لو بين المستدل ان المثبت مدعاه أو ملزومه أو المبطل مأخذ الخصم أو الصغرى حق انقطع المعترض اذ لم يبق بعده الا تسليم المطلوب والا انقطع المستدل اذ قد ظهر عدم افضاء دليله الى مطلوبه قال المصنف قولهم ذلك صحيح فى القسمين الاولين وهو فى القسم الثالث بعيد لاختلاف مرادى المتناظرين فمراد المستدل ان المتروك فى حكم المذكور لظهوره ومراد المعترض ان المذكور وحده لا يفيد فاذا بين مراده فله أن يمنع و يستمر

البحث وان سلم فقد انقطع اذا عرفت ذلك فالجواب عن القسم الاول اذ مرجعه الى منع كون اللازم من الدليل محل النزاع أو مستلزماله بان يبين أحدهما مثاله ان يقول لا يجوز قتل المسلم بالذمى قياسا على الحربى فيقول نعم ولكنه يجب فان لا يجوز نفى الاباحة وهو ليس نفى الوجوب ولا يستلزمه لانه أعم فيجيب بان المعنى بعدم الجواز هو الحرمة وهو يستلزم عدم الوجوب وعن الثانى انه المأخذ لاشتهاره بين النظار و بالنقل عن أئمة مذهبهم وعن الثالث ان الحذف عند العلم بالمحذوف سائغ والمحذوف مراد ومعلوم فلا يضر حذفه والدليل هو المجموع لا المذكور وحده قال ((والاعتراضات من جنس واحد يتعدد اتفاقا ومن أجناس كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة منع أهل سمرقند التعدد للخبط والمترتبة منع الاكثر لما فيه من التسليم للمتقدم فيتعين الاخير والمختار جوازه لان التسليم تقديرى فليترتب والا كان منعا بعد تسليم فيقدم ما يتعلق بالاصل ثم العلة لاستنباطها منه ثم الفرع لبنائه عليها وقدم النقض على معارضة الاصل لانه يورد لابطال العلة والمعارضة لابطال استقلالها)) أقول الاعتراضات اما من جنس واحد كالاستفسار أو المنع أو المعارضة أو النقض فهذا يجوز تعدده اتفاقا واما من أجناس متعددة كاستفسار ومنع ومعارضة ونقض فهذا اختلف فى جواز تعدده فمنعه أهل سمرقند ليكون أبعد من الخبط وأقرب الى الضبط فاذا جوزنا الجمع فالمترتبة طبعا مثل منع حكم الاصل ومنع العلية اذ تعليل الحكم بعد ثبوته طبعا منعها أكثر المناظرين لان الاخير فيه تسليم الاول فيتعين الاخير سؤالا فيجاب عنه دون الاول فيضيع الاول و يلغو فانه اذا قال لا نسلم حكم الاصل ولا نسلم انه معلل بالوصف فالبحث عن تعليله وانه بماذا هو يتضمن الاعتراف بثبوته فانه مالم يثبت لا يطلب علة ثبوته والمختار جوازه لان التسليم تقديرى ومعناه ولو سلم الاول فالثانى وارد وذلك لا يستلزم التسليم فى نفس الامر واذا عرفت جواز المترتبة فالواجب ايرادها مترتبة ورعاية الترتيب فى الايراد والا كان منعا بعد تسليم فانه اذا قال لا نسلم ان الحكم معلل بكذا فقد سلم ضمنا ثبوت الحكم فاذا قال ولو سلم فلا نسلم ثبوت كان مانعا لما سلمه فلا يسمع منه واذا ثبت وجوب الترتيب فالترتيب اللائق المناسب للترتيب الطبيعى أن يقدم من الاعتراضات ما يتعلق بالاصل ثم بالعلة لانها مستنبطة منه ثم بالفرع لابتنائه عليها و يقدم النقض على معارضة الاصل لان النقض يذكر لابطال العلة والمعارضة لابطال تأثيرها بالاستقلال فالواجب أن يقول ليس بعلة وان سلم فليس بمستقل قال ((والاستدلال يطلق على ذكر الدليل و يطلق على نوع خاص وهو المقصود فقيل ماليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل ولا قياس علة فيدخل نفى الفارق والتلازم وأما نحو وجد السبب أو المانع أو فقد الشرط فقيل دعوى دليل وقيل دليل وعلى انه دليل قيل استدلال وقيل ان ثبت بغير الثلاثة)) أقول قد فرغ من القياس فشرع فى الاستدلال وهو آخر الادلة الشرعية والاستدلال فى اللغة طلب الدليل وفى العرف يطلق على اقامة الدليل مطلقا من نص أو اجماع أو غيرهما وعلى نوع خاص منه وهو المقصود ههنا فقيل هو ماليس بنص ولا اجماع ولا قياس وليس ذلك لكونه تعريف بعض الانواع ببعض تعريفا بالمساوى فى الجلاء والخفاء بل لسبق معرفتك بتلك الانواع تعريف للمجهول بالمعلوم وقيل مكان قولنا ولا قياس ولا قياس علة فيدخل فيه القياس بنفى الفارق وهو

(قوله من جنس واحد) كل من الخمسة والعشرين جنس يندرج عدة منها تحت نوع منها على ماهو مصطلح الاصول من اندراج الاجناس تحت الانواع وقد ينحصر النوع فى جنس كالاستفسار والقول بالموجب وأما المعارضة فيحتمل أن تكون جنسا واحدا افراده المعارضة فى الاصل والمعارضة فى العلة ويحتمل أن يكون كل منها جنسا برأسه وهو الاظهر وكذا المنع وبه يشعر لفظ الشرح حيث جعل منع حكم الاصل ومنع العلية من الاجناس المتعددة المترتبة (قوله ليكون أبعد من الخبط) وهذا بخلاف المتعدد من جنس واحد كاستفسارات أو معارضات مثلا فان الشر فيه أقل وهو من الخبط أبعد (قوله واذا ثبت وجوب الترتيب) ذكر الآمدى أول ما يجب الابتداء به الاستفسار ثم فساد الاعتبار ثم فساد الوضع ثم منع الحكم فى الاصل ثم منع وجود العلة فيه ثم الاسئلة المتعلقة بالعلية كالمطالبة وعدم التأثير والقدح فى المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكونه غير مفض الى المقصود ثم النقض والكسر ثم المعارضة فى الاصل ثم ما يتعلق بالفرع كمنع وجود العلة فيه ومخالفة حكمه لحكم الاصل واختلاف الضابط والحكمة والمعارضة فى الفرع والقلب ثم القول بالموجب

((الكلام فى الاستدلال))

(قوله وليس ذلك) اشارة الى جواب سؤال على التعريف وقوله لكونه تعريف بعض الانواع تعليل للمنفى يعنى لا يتوهم ان الذى هذا تعريف بالمساوى فى الجلاء والخفاء بسبب كونه تعريف بعض الانواع بل ذلك تعريف للمجهول بالمعلوم بسبب سبق العلم بالانواع المذكورة فى التعريف (قوله ولا قياس علة) قد سبق ان القياس ينقسم الى قياس علة وهو ماصرح فيه بالعلة كما يقال فى النبيذ مسكر فيحرم كالخمر وقياس دلالة وهو ما لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل فى قياس النبيذ على الخمر برائحة المشتد وحاصله

اثبات حكم في الفرع هو وحكم آخر توجبهما علة واحدة في الاصل على ماسبق تفصيله وقياس في معنى الاصل وهو أن يجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق ويسمى تنقيح المناط كما في قصة الاعرابي يلحق به الزنجي والهندي ففي التعريف لو أطلق القياس خرج عنه جميع أقسام القياس ولو قيد بقياس للعلة دخل فيه قياس الدلالة والقياس في معنى الاصل لان نفي الاخص لكونه أعم يوجب نفي الاعم فالتعريف المأخوذ فيه نفي الاعم لكونه أخص يكون أخص (قوله وهو كذلك) أي قولنا وجد السبب فيوجد الحكم ونحوه بحيث يلزم من العلم به العلم بالمدلول غاية مافي الباب ان احدى مقدمتيه وهو انه وجد السبب يفتقر الى بيان (قوله وهذا هو المختار) لان حقيقة هذا الدليل هو ان هذا حكم وجد سببه وكل حكم وجد سببه فهو موجود والكبرى بينة فيكون مثبت الحكم هو مايثبت الصغرى فان كان غير النفي والاجماع والقياس كان مثبت الحكم غيرها فيكون استدلالا وان كان أحدها كان هو المثبت للحكم فلم يكن استدلالا بل نصا أو اجماعا أو قياسا واذا تحققت بجميع الاحكام الثابتة بالنص والاجماع والقياس من هذا القبيل لانه ينتظم دليل هكذا هذا حكم دل عليه النص وكل حكم دل عليه بالنص فهو ثابت فبمجرد انضمام مقدمة

أخرى لا يخرج الحكم عن كونه مثبتا بالنص (قوله واختلف في أنواع الاستدلال) قال الآمدي منها قولهم وجد السبب أو المانع أو فقد الشرط ومنها انتفاء الحكم لانتفاء مدركه ومنها الدليل المؤلف من أقوال يلزم من تسليمها لذاتها قول آخر ثم قسمه الى الاقتراني والاستثنائي وذكر الاشكال الاربعة وشروطها وضروبها والاستثنائي بقسميه المتصل والمنفصل بأقسامه الثلاثة ثم قال ومنها استصحاب الحال (قوله أربعة أقسام) لان التلازم بين الثبوت والنفي بان يكون الثبوت ملزوما والنفي لازما غير التلازم

الذي سماه قياسا في معنى الاصل وقياس التلازم ونعني به اثبات أحد موجبي العلة بالآخر لتلازمهما وهو الذي سماه قياس الدلالة وهما غير داخلين في الاول فالاول أخص واعلم أن الفقهاء كثيرا مايقولون وجد السبب فيوجد الحكم أو وجد المانع أو فقد الشرط فيعلم الحكم فقيل ليس بدليل انما هو دعوى دليل فهو بمثابة قوله وجد دليل الحكم فيوجد الحكم ولا يكون دليلا مالم يتعين وانما الدليل مايستلزم الحكم وهو وجود السبب الخاص أو وجود المانع أو عدم الشرط المخصوص وقيل هو دليل اذ لا معنى للدليل الا مايلزم من العلم به العلم بالمدلول وهو كذلك وبناء على انه دليل فقيل هو استدلال مطلقا لانه غير النص والاجماع والقياس وقيل استدلال ان ثبت وجود السبب أو المانع أو فقد الشرط بغير الثلاثة والا فهو من قبيل ماثبت به ان نصا وان اجماعا وان قياسا وهذا هو المختار قال «والمختار انه ثلاثة تلازم بين حكمين من غير تعيين علة واستصحاب وشرع من قبلنا الاول تلازم بين ثبوتين أو نفيين أو ثبوت ونفي أو نفي وثبوت والمتلازمان ان كانا طردا وعكسا كالجسم والتأليف جرى فيهما الاولان طردا وعكسا وان كانا طردا لا عكسا كالجسم والحدوث جرى فيهما الاول طردا والثاني عكسا والمتنافيان ان كانا طردا وعكسا كالحدوث ووجوب البقاء جرى فيهما الاخيران طردا وعكسا وان تنافيا اثباتا كالتأليف والقدم جرى فيهما الثالث طردا وعكسا فان تنافيا نفيا كالاساس والخلل جرى فيهما الرابع طردا وعكسا» أقول قد اختلف في أنواع الاستدلال والمختار انه ثلاثة التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة والا كان قياسا واستصحاب الحال وشرع من قبلنا قالت الحنفية والاستحسان أيضا وقالت المالكية والمصالح المرسلة أيضا وقال قوم نفي المدارك في الاحكام العدمية ونفى قوم شرع من قبلنا وقوم الاستصحاب الكلام في التلازم وهو أربعة أقسام لان التلازم انما يكون بين حكمين والحكم اما اثبات أو نفي ويحصل بحسب التركيب أقسام أربعة بين ثبوتين أو بين نفيين أو بين ثبوت ونفي أو بين نفي وثبوت ومحل الحكم ان لم يكونا

بين النفي والثبوت بمعنى كون النفي ملزوما والثبوت لازما (قوله ان لم يكونا) قيل الضمير لمحل الحكم لانه بمعنى الجنس المتناول للواحد والاثنين ويحتمل أن يكون الضمير للحكمين وبالجملة محل الحكم مبتدأ ولم يجز جزاء الشرط والجملة الشرطية خبر المبتدا وضمير فيه لمحل الحكم وضمير منهما للاقسام الاربعة وقوله وهما أي الحكمان اللذان ليسا بمتلازمين ولا متنافيين هما العام والخاص من وجه وأما العام والخاص مطلقا فمتلازمان لكن من طرف واحد اذ المعنى بالتلازم ههنا اللزوم أعم من أن يكون طردا وعكسا بمعنى أن يكون كل منهما ملزوما ولازما أو طردا فقط بمعنى ان يكون أحدهما ملزوما والآخر لازما من غير عكس ولا يتصور مجرد العكس وأما التنافي فبالضرورة يكون من الطرفين بان يكون وجود كل منافيا لوجود الآخر وعدمه لعدمه وهو الانفصال الحقيقي وقد يكون طردا فقط بان يكون وجود كل منافيا لوجود الآخر ولا يكون عدمه منافيا لعدمه وهو منع الجمع وقد يكون عكسا فقط بان يكون عدم كل منافيا لعدم الآخر ولا يكون وجوده منافيا لوجوده وهو منع الخلو فبهذا الاعتبار أقسام التلازم اثنان وأقسام التنافي ثلاثة فالمجموع خمسة ويجري في كل منهما بعض الاقسام الاربعة الحاصلة للتلازم باعتبار الاثبات والنفي ووجه الجميع ظاهر لان حاصله انه اذا كان بين الشيئين تلازم تساو فثبوت كل يستلزم ثبوت الآخر ونفيه نفيه وان كان مطلق اللزوم فثبوت الملزوم

متلازمين ولا متنافيين وهما العام والخاص من وجه كالاسود والمسافر لم يجر فيه شئ منها فلا يصح ان كان مسافرا فهو أسود ولا ان لم يكن أسود فليس مسافرا ولا ان كان أسود فليس مسافرا ولا ان لم يكن أسود فهو مسافر وانما يجرى فيما فيه تلازم أو تناف والتلازم اما أن يكون طردا وعكسا أى من الطرفين أو طردا لا عكسا أى من طرف واحد والتنافى لا بد أن يكون من الطرفين لكنه اما أن يكون طردا وعكسا أى اثباتا ونفيا واما طردا فقط أى اثباتا واما عكسا فقط أى نفيا فهذه خمسة أقسام فلينظر ماذا يجرى فيها من الاقسام الاربعة أى يصدق فيها الاول المتلازمان طردا وعكسا وهو كالجسم والتأليف اذ كل جسم مؤلف وكل مؤلف جسم وهذا يجرى فيه الاولان أى التلازم بين الثبوتين و بين النفيين كلاهما طردا وعكسا فيصدق كلما كان جسما كان مؤلفا وكلما كان مؤلفا كان جسما وكلما لم يكن جسما لم يكن مؤلفا وكلما لم يكن مؤلفا لم يكن جسما الثانى المتلازمان طردا فقط كالجسم والحدوث اذ كل جسم حادث ولا ينعكس فى الجوهر الفرد والعرض فهذان يجرى فيهما الاول أى التلازم بين الثبوتين طردا فيصدق كلما كان جسما كان حادثا لا عكسا فلا يصدق كلما كان حادثا كان جسما ويجرى فيهما الثانى أى التلازم بين النفيين عكسا فيصدق كلما لم يكن حادثا لم يكن جسما لا طردا فلا يصدق كلما لم يكن جسما لم يكن حادثا الثالث المتنافيان طردا وعكسا كالحدوث ووجوب البقاء فانهما لا يجتمعان فى ذات فيكون حادثا واجب البقاء ولا يرتفعان فيكون قديما غير واجب البقاء فهذان يجرى فيهما الاخيران أى تلازم الثبوت والنفى والنفى والثبوت طردا وعكسا أى من الطرفين فيصدق لو كان حادثا لم يجب بقاؤه ولو وجب بقاؤه لم يكن حادثا ولو لم يكن حادثا فليس لا يجب بقاؤه ولو لم يكن لا يجب بقاؤه فليس بحادث الرابع المتنافيان طردا لا عكسا أى اثباتا لا نفيا كالتأليف والقدم اذ لا يجتمعان فلا يوجد شئ هو مؤلف وقديم لكنهما قد يرتفعان كالجزء الذى لا يتجزأ وهذان يجرى فيهما الثالث أى تلازم الثبوت والنفى طردا وعكسا أى من الجانبين فيصدق كلما كان جسما لم يكن قديما وكلما كان قديما لم يكن جسما لا الرابع أى تلازم النفى والاثبات من شئ من الجانبين فلا يصدق كلما لم يكن جسما كان قديما أو كلما لم يكن قديما كان جسما الخامس المتنافيان عكسا أى نفيا كالاساس والخلل فانهما لا يرتفعان فلا يوجد ما ليس له أساس ولا يختل وقد يجتمعان فى كل ذى أساس يختل بوجه آخر وهذان يجرى فيهما الرابع أى تلازم النفى والثبوت طردا وعكسا فيصدق كل ما لم يكن له أساس فهو مختل وكل ما لم يكن مختلا فله أساس ولا يجرى فيهما الثالث فلا يصدق كل ما كان له أساس فليس بمختل أو كل ما كان مختلا فليس له أساس قال ((الاول فى الاحكام من صح طلاقه صح ظهاره و يثبت بالطرد و يقوى بالعكس ويقرر بثبوت أحد الاثرين فيلزم الآخر للزوم المؤثر وبثبوت المؤثر ولا يعين المؤثر فيكون انتقالا الى قياس العلة الثانى لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم ويثبت بالطرد كما تقدم ويقرر بانتفاء أحد الاثرين فينتفى الآخر للزوم انتفاء المؤثر بانتفاء المؤثر الثالث ما كان مباحا لا يكون حراما الرابع ما لا يكون جائزا يكون حراما ويقرر ان بثبوت التنافى بينهما أو بين لوازمهما)) أقول لما بين أقسام التلازم بحسب مواده ذكر لها أمثلة من الاحكام الشرعية فالاول وهو تلازم الثبوت والثبوت كما يقال من صح طلاقه صح ظهاره وهذا يثبت بالطرد وهو انا تتبعنا فوجدنا كل شخص يصح طلاقه يصح ظهاره و يقوى بالعكس وهو انا تتبعنا فوجدنا

يستلزم ثبوت اللازم من غير عكس ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم من غير عكس وانه اذا كان بين الشيئين انفصال حقيقى فثبوت كل يستلزم نفى الآخر ونفيه ثبوته وان كان منع جمع فثبوت كل يستلزم نفى الآخر من غير عكس وان كان منع خلو فنفى كل يستلزم ثبوت الآخر من غير عكس وحاصل الكلام ان الاقيسة الاستثنائية من أقسام الاستدلال ولا خفاء فى ان الاقترانية أيضا كذلك على ما هو كلام الآمدى ولو لم يكن حادثا فليس لا يجب بقاؤه لم يقل لو لم يكن حادثا وجب بقاؤه تنبيها على ان العبرة بالمعنى دون اللفظ وازالة لما عسى يتوهم من ان نفى الحدوث لا يستلزم ثبوت وجوب البقاء لجواز أن يكون معدوما بخلاف صورة السبب وأما قوله لو لم يكن لا يجب بقاؤه فليس بحادث فمقتضى الظاهر ان يقال لو لم يكن يجب بقاؤه فهو حادث لانه فى بيان ان نفى وجوب البقاء يستلزم ثبوت الحدوث ومقتضى ما ذهب اليه من العدول الى صورة السبب ان يقال لو لم يكن يجب بقاؤه فليس لا يكون حادثا الا انه عدل الى ما ترى تنبيها على ان العبرة لجانب المعنى بان يعبر عن استلزام نفى أحد جزئى الانفصال الحقيقى ثبوت الآخر بصورة استلزام نفيه نفى الآخر (قوله وهذا يثبت بالطرد) فان قيل هذا هو الطرد نفسه اذ لا معنى له سوى انه كلما وجد هذا وجد ذاك فما الذى يثبت به قلنا كانه يرى التلازم أمرا مغايرا له يثبت به وفى شرح العلامة انه يثبت به ان صحة الطلاق علة لصحة الظهار وأنت خبير بان الكلام فى التلازم لا العلية وبهذا يندفع ما يقال ان ثبوت العلية بالطرد خلاف اختيار المصنف وان اثباته بالطرد وجعل العكس مقويا لذلك خلاف ما ذكر ان لاجتماع الطرد والعكس أثرا ليس لكل واحد منهما على الانفراد وبالجملة مجرد الطرد مثبت

للزوم بل نفسه والعكس يقرره حيث لم يحصل الانعكاس في جانب العدم أيضا وما ذكره المحقق زعما بشعور بان الكلام في اثبات العلية لان ما تقدم هو انه لا مدخل للانعكاس في صحة العلية والازم في العلة الانعكاس وليس كذلك (قوله وقد تقرر) يعني ان التلازم يثبت بالطرد وبطريق الاستدلال من ثبوت أحد اثري الشئ على الآخر وبطريق الاستدلال من ثبوت الاثر على ثبوت مؤثره ومنه على ثبوت أثره الآخر وهذان متقاربان جدا لان توسط المؤثر ملاحظ في الاول أيضا وان لم يصرح به وكذا استلزام نفي صحة التيمم بدون النية لنفي صحة الوضوء بالطرد على معنى انه كلما تحقق هذا النفي تحقق ذلك وبالاستدلال من انتفاء أحد الاثرين على انتفاء الآخر وبالاستدلال من انتفاء الاثر على انتفاء مؤثره ومنه على انتفاء أثره الآخر ونقرر العلامة انه يفرض كون صحة الطلاق وصحة الظهار أثرين لمؤثر واحد وكذا صحة التيمم وصحة الوضوء والشارح المحقق فرض في الاولين كون الكفارة والتحريم أثرين للاصلية وفي الثاني كون الثواب واشتراط النية أثرين للعبادة ولا يظهر احتياج الى ذلك (قوله فان لولا انتفاء الشئ)

كل شخص لا يصح طلاقه لا يصح ظهاره وحاصله التمسك بالدوران ولكن على ان العدم ليس جزأ لما تقدم وقد تقرر بوجه آخر وهو أن يقال قد ثبت أحد الاثرين فيلزم ثبوت الآخر وذلك للزوم وجود المؤثر للثابت منهما واستلزامه للآخر أو يقال ثبت أحد الاثرين فيكون المؤثر ثابتا فيكون الآخر ثابتا وفي كليهما لابد من المؤثر فيكون قد انتقل من التلازم الى قياس العلة ولنفرض أن الكفارة والتحريم أثران للاهلية الثاني وهو استلزام النفي النفي لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم لانه في قوة قولك لما لم يصح التيمم بغير نية لم يصح الوضوء فان لولا انتفاء الشئ لانتفاء غيره أو في قوة قولك لو لم تشترط النية في الوضوء لم تشترط في التيمم فيتساهل فيه اذ لا عبرة بالعبارة وهذا أيضا يثبت بالطرد ويقوى بالعكس كما مر ويقرر بوجه آخر وهو أن يقال انتفى أحد الاثرين فلزم انتفاء الآخر للزوم انتفاء المؤثر أو يقال قد انتفى أحد الاثرين فينتفي المؤثر فينتفي أثره الآخر ولنفرض ان الثواب واشتراط النية أثران للعبادة الثالث وهو تلازم الثبوت والنفي مايكون مباحا لايكون حراما الرابع وهو تلازم النفي والثبوت مالا يكون جائزا يكون حراما وهذان يقرران بثبوت التنافي بينهما أو بين لوازمهما لان تنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات قال ((ويرد على الجميع منعهما ومنع احدهما ويرد من الاسئلة ما عدا أسئلة نفس الوصف الجامع ويختص بسؤال مثل قولهم في قصاص الايدي باليد أحد موجبي الاصل وهو النفس فيجب بدليل الموجب الثاني وهو الدية وتقريره بان الدية أحد الموجبين فيستلزم الآخر لان العلة ان كانت واحدة فواضح وان كانت متعددة فتلازم الحكمين دليل تلازم العلتين فيعترض بجواز أن يكون في الفرع باخرى لا تقتضي الآخر ويرجح باتساع المدارك فلا يلزم الآخر وجوابه ان الاصل عدم أخرى وترجيحه باولوية الاتحاد لما فيه من العكس فان قال فالاصل عدم علة الاصل في الفرع قال فالمتعدية أولى)) أقول جميع أقسام التلازم يرد عليه منع الامرين وهما تحقق الملزوم من نفي أو اثبات وتحقق الملازمة ويرد من الاسئلة الخمسة والعشرين الواردة على القياس جميعها ما عدا الاسئلة المتعلقة بنفس الوصف الجامع لانه لم يذكر فيه وصف جامع ويختص بسؤال لا يرد على القياس ويوضحه في مثال

هذا يوافق ما ذهب اليه المصنف من ان لولا لانتفاء الاول لانتفاء الثاني ليكون معنى لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم لما لم يصح التيمم لم يصح الوضوء فيكون من استلزام النفي النفي والا فظاهره من استلزام الثبوت الثبوت وأما تأويله الآخر وهو انه لو لم يشترط النية في الوضوء لم يشترط في التيمم فكلمة لو فيه لافادة الملزوم على ما يستعمله المنطقيون من غير اعتبار انتفاء الشئ لانتفاء غيره (قوله وهذان يقرران) يعني ان المنع الشرعي وعدمه اما نفس الحرمة والاباحة أو لازمان لهما وهما متنافيان فيكونان متنافيين (قوله ويوضحه

في مثال) وهو ان يثبت قطع الايدي باليد الواحدة قياسا على قتل الانفس بنفس واحدة بجامع وجوب الدية على الجميع ومرجعه الى قياس القصاص على الدية بجامع كونهما أثرا يترتب على الجناية وتقريره ان الدية على الكل الاثرين في الاصل أعني النفس وقد وجد في الفرع أعني اليد فيلزم وجود الاثر الآخر وهو القصاص على الكل لان علة الاثرين في الاصل ان كانت واحدة فواضح انه يلزم من وجود أحد الاثرين في الفرع وجود العلة ومن وجود العلة وجود الاثر الآخر وهو القصاص على الكل وان كانت متعددة فتلازم الاثرين في الاصل دليل لتلازم العلتين فوجود أحد الاثرين في الفرع مستلزم وجود علته وهو يستلزم وجود علة الاثر الآخر فيثبت الاثر الآخر فيعترض بانه لا يلزم من ثبوت أحد الاثرين كالدية مثلا في الفرع ثبوت الاثر الآخر كالقصاص لجواز أن تكون علته في الفرع غير علته في الاصل وهي أعني علته في الفرع تكون بحيث تقتضي وجوب الدية على الكل لا تقتضي وجوب قطع الكل ولا يكون أيضا متلازما لامر يقتضي ذلك وان كانت في الاصل أعني النفس تقتضيهما جميعا أو يكون متلازما لامر يقتضي قتل الكل فقوله وهو أي الاصل هو النفس وقوله بدليل الموجب الآخر متعلق بمحذوف أي فيجب وكانه سقط من القلم قوله ويقرر أي

وجوب القصاص على الجميع في الفرع وقوله لان العلة فيهما أي في الدية والقصاص في الاصل وقوله سواء كان أي سواء كانت علة أحد الحكمين نفس علة الآخر أو أمرا ملازما لها طردا أو عكسا وقوله يختص به أي يوجد في الفرع ولا يوجد في الاصل ويقتضي ذلك الموجب يعني الدية على الكل ولا تقتضي الموجب الآخر يعني القصاص على الكل وتقرير الاعتراض على هذا الوجه يوافق كلام الآمدي وجميع الشارحين وسيأتي على تقدير اتحاد العلة في الاصل وتعددها ويخالف ماذكره المحقق في الحاصل لان مبناه على تعدد العلة في الاصل على ان علة ثبوت الدية في الفرع هي علة ثبوت الدية في الاصل الا انها في الاصل تلازم أمرا هي علة ثبوت القصاص وفي الفرع لا تلازمه فقوله المعلوم تلازمهما أي تلازم الحكمين في الاصل وهو النفس والنزاع انما هو في الفرع أعني اليد وقوله موجب أحدهما على لفظ اسم الفاعل وضميره هو لاحدهما والمراد بالاصل ههنا الدية ولا يبعد أن تكون وهو الاصل من سهو القلم والصواب في الاصل يعني لم لا يجوز أن يكون الامر الذي يوجب أحد الحكمين في الاصل أعم بحيث يوجد فيه وفي الفرع بخلاف الامر الذي يوجب الاثر الآخر فانه أخص لا يوجد الا في الاصل وهذا لا ينافي تلازم الموجبين أعني العلتين في الاصل بمعنى انه كلما ثبت هذا قد ثبت ذاك وبالعكس كما يقال الحركة والضحك متلازمان في الانسان وان كانت الحركة توجد في غيره فكانه أشار الى انه يمكن تقرير الاعتراض بوجهين يبتني أحدهما على تعدد العلة أو أراد به بعلة أخرى مغايرتها للعلة في الاصل لا بالذات بل بالوصف بمعنى انها في الفرع لا تلازم علة الاثر الآخر ومعنى تختص به انها تختص باحد الموجبين بمعنى انه يقتضيه ولا يقتضي الموجب الآخر على ان يكون قوله ويقتضي تفسيرا للاختصاص ولا يخفى ما فيه من التعسف

وهو كما يقال في قصاص الايدي باليد الواحدة قياسا على النفوس بالنفس الواحدة القصاص أحد موجبي الاصل وهو النفس بدليل الموجب الآخر وهو الدية ويقرر بان الدية أحد الموجبين وقد ثبت فيلزم وجود الآخر وهو القصاص لان العلة فيهما اما واحدة أو متعددة فان كانت واحدة فواضح وان كانت متعددة فتلازم الحكمين طردا وعكسا يدل على تلازم العلتين فكلما ثبت علة أحد الحكمين ثبت علة الآخر سواء كان نفسه أو ملازمه طردا او عكسا فيقول المعترض لم لا يجوز أن يثبت أحد الموجبين في الفرع بعلة أخرى تختص به وتقتضي ذلك الموجب ولا تقتضي الموجب الآخر فلا يلزم وجود الموجب الآخر فيه والحاصل ان المعلوم تلازمهما في غير محل النزاع فلم لا يجوز ان يكون موجب أحدهما وهو الاصل أعم حتى يوجد في الفرع دون الآخر فانه يوجد فيما عدا الفرع ولا يوجد فيه مثل ان تكون الدية ثبتت بعلة موجودة في النفس وفي اليد والقصاص بعلة ثبتت في النفس دون اليد هذا ويرجح ثبوته في الفرع بعلة أخرى اذا أيد الترجيح بأنه يفضي الى اتساع مدارك الاحكام فيكون أكثر فائدة واذا ثبت بعلة أخرى فما ذكرنا من الاحتمال ظاهر والجواب ان الاصل عدم علة أخرى ويرجح المستدل بأن اتحاد العلة في الحكم الواحد أولى من تعدده لانه يستلزم الانعكاس والعلة المنعكسة علة باتفاق بخلاف غيرها اذ فيه الخلاف والمتفق عليه أرجح فان قال المعترض اذا تمسكتم بان الاصل هو العدم فنعارضه بأن الاصل عدم علة الاصل في الفرع قلنا تعارضا وتساقطا والترجيح معنا من وجه آخر وهو ان العلة المتعدية أولى من القاصرة للاتفاق عليها والخلاف في القاصرة ولكثرتها وقلة القاصرة واذا أثبتنا الحكم في الفرع بعلة الاصل فقد عديناها واذا لم نثبته بها فقد قصرنا علة الاصل على الاصل وعلة الفرع على الفرع

(الكلام في الاستصحاب)

قال (الاستصحاب الاكثر كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته وأكثر الحنفية على بطلانه كان نفيا أصليا أو حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج الاجماع على انه قبله متطهر والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه لنا ما تحقق ولم يظن معارض يستلزم ظن البقاء وأيضا لو لم يكن الظن حاصلا لكان الشك في الزوجية ابتداء كالشك في بقائها في التحريم والجواز وهو باطل وقد استصحب الاصل فيما قالوا الحكم بالطهارة ونحوها حكم شرعي والدليل عليه نص أو اجماع أو قياس وأجيب بأن الحكم البقاء ويكفي فيه ذلك ولو سلم فالدليل الاستصحاب قالوا لو كان الاصل البقاء لكانت بينة النفي أولى وهو باطل بالاجماع وأجيب بان المثبت يبعد غلطه فيحصل الظن قالوا لا ظن مع جواز الاقيسة قلنا الفرض بعد بحث العالم) أقول معنى استصحاب الحال أنه الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فأكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته وأكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت

(الاستصحاب) (قوله فلا يثبت به حكم) كانه يشير الى ان خلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وهذا انما يقولون

به نفيا أصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا لم تكن الزكاة واجبة عليه والاصل بقاؤه أو حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من أحد السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه لنا ما تحقق وجوده أو عدمه في حال ولم يظن طرو معارض يزيله فانه يلزم ظن بقائه هذا أمر ضروري فلولا حصول هذا الظن لما ساغ للعاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من حراثة أو تجارة ولا ارسال الودائع والهدايا من بلد الى بلد بعيد ولا القراض والديون ولولا الظن لكان ذلك كله سفها واذا ثبت الظن فهو متبع شرعا لما مر ولنا أيضا انه لو شك في حصول الزوجية ابتداء حرم عليه الاستمتاع اجماعا ولو ظن دوام الزوجية جاز له الاستمتاع اجماعا ولا فارق بينهما الا استصحاب عدم الزوجية في الاولى واستصحاب الزوجية في الثانية فلو لم يعتبر الاستصحاب للزم استواء الحالين في التحريم والجواز وهو باطل لانه خلاف الاجماع فقد علم اجماعهم على اعتبار الاستصحاب من المسئلتين قالوا أولا الطهارة والحل والحرمة ونحوها أحكام شرعية والاحكام الشرعية لا تثبت الا بدليل منصوب من قبل الشارع وأدلة الشرع منحصرة في النص والاجماع والقياس اجماعا والاستصحاب ليس منها فلا يجوز الاستدلال به في الشرعيات الجواب ان ما ذكرتم من وجوب دليل منصوب من جهة الشارع انما يصح في اثبات الحكم ابتداء وأما في الحكم ببقائه فممنوع اذ يكفي فيه الاستصحاب ولو سلم فلا نسلم أن الدليل منحصر في الثلاثة بل ههنا رابع وهو الاستصحاب فان ذلك عين محل النزاع قالوا ثانيا لو كان الاصل البقاء لكانت بينة النفي أولى بالاعتبار من بينة الاثبات واللازم منتف أما الملازمة فلان بينة النفي مؤيدة باستصحاب البراءة الاصلية فيكون الظن الحاصل بها أقوى وأما انتفاء اللازم فلان البينة لا تعتبر من النافي وهو المدعى عليه وتقبل من المثبت وهو المدعي اتفاقا الجواب منع الملازمة وانما تصح لو حصل الظن بهما ويتأيد أحدهما بالاستصحاب وليس كذلك فان الظن لا يحصل الا ببينة المثبت وذلك لانه يبعد غلطه بأن يظن المعدوم موجودا بخلاف النافي اذ لا يبعد غلطه في ظن الموجود معدوما بناء على عدم علمه به مع بنائه على استصحاب البراءة وله وجوه أخر من الاولوية وهي ان المثبت يدعي العلم بالوجود وله طرق قطعية بخلاف النافي فان طريقه وهو عدم العلم ظني وان النفس الى دفع غير الملائم أميل منه الى جلب الملائم ولذلك يدفع كل غير ملائم ولا يجلب كل ملائم فيكون انكار الحق أكثر من دعوى الباطل والتجربة دالة على ذلك فقد عارض الاصل الغلبة وبقي ما ذكرناه سالما قالوا ثالثا القياس جائز فينتفي ظن بقاء الاصل والاولى

انه حجة في الرفع لا في الاثبات حتى ان حياة المفقود بالاستصحاب تصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له في مال مورثه والى ان التعميم بقوله سواء كان نفيا أصليا أو حكما شرعيا انما هو في صحة الاحتجاج به عند القائلين به وظاهر كلام المتن ان هذا التعميم متعلق بهما جميعا وما ذكره المحقق من التخصيص تحكم على ان نسبة القول بصحته الى الغزالي في مسئلة الخارج من غير السبيلين ليس بمستقيم ولا موافق لكلام الاصل فانه جعل هذا البحث مسئلتين احداهما في استصحاب الحال ونسب القول بصحته سواء كان لامر وجودي أو عدمي شرعي أو عقلي الى المزني والصيرفي والغزالي وغيرهم والاخرى في استصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين ونسب القول بنفيه الى الغزالي وجعلهما ههنا مسئلة واحدة (٢٨٥) لاتحاد المأخذ (قوله هذا امر ضروري) يعني ان المذكور في معرض الاستدلال تنبيه فلا يتوجه عليه ما ذكره الآمدي من النوع والمعارضات (قوله ولو ظن دوام الزوجية) يعني به الشك والا فلا تمسك (قوله انما يصح في اثبات الحكم) يعني ان المفتقر الى دليل منصوب من جهة الشارع هو اثبات الحكم الشرعي وأما بقاؤه فلا وفي هذا التقرير احتراز عما ذكره الشارحون ان المثبت بالاستصحاب هو البقاء وهو ليس بحكم شرعي فورد الاعتراض بان النزاع في ان الاستصحاب هل يصلح حجة في الحكم الشرعي (قوله وله) أي لبينة المثبت بتأويل الدليل وجوه اخر والمذكور وجهان أحدهما ان للعلم طرقا قطعية من الحس والاستدلال بخلاف النفي فان طريقه عدم العلم بالثبوت وفيه منع ظاهر وثانيهما ان نفي الواقع رفع لغير الملائم واثبات غير الواقع طلب للملائم والاول أكثر بحكم التجربة والاستقراء فيكون الاصل هو النفي وان كان مرجحا لبينة النافي لكن كون نفي الثابت أغلب من اثبات المنفي يرجح بينة المثبت وهذا معنى معارضة الاصل الغلبة فيبقى ما ذكرنا من الدليل على حجية الاستصحاب سالما (قوله والاولى) أي المقدمة الاولى وهي ان القياس جائز ظاهرة وأما المقدمة الثانية وهي ان جواز القياس يستلزم انتفاء ظن بقاء الاصل فلان القياس رافع لحكم الاصل اتفاقا بدليل انه يثبت به أحكام لولاه لكانت باقية على نفيها فلا يحصل الظن ببقاء حكم الاصل الا عند انتفاء قياس يرفعه ولا سبيل الى الحكم بذلك الانتفاء لعدم تناهي الاصول التي يمكن القياس عليها فمن اين للعقلاء الاحاطة بنفيها والجواب انه لا حاجة الى القطع بانتفاء القياس الرافع بل الظن كاف وهو حاصل على تقدير عدم الوجدان بعد البحث والتفتيش ومجرد احتمال قياس رافع لا ينافي ظن انتفائه بل

بلازمه وانما المنافى له احتمال مساواو راجح ((الكلام فى شرع من قبلنا)) (قوله هل كان متعبدا) أى مكلفا من تعبدته أخذته عبدا وقوله كان يتعبد أى يأتى بالطاعة والعبادة فالاول من العبودية والثانى من العبادة فان المجموع متضافرة أى مجتمعة متعاونة وفى هذا التقرير اشارة الى دفع ماقال الآمدى انا لانسلم ثبوت شئ من ذلك بنقل يوثق به و بتقدير ثبوته فلايدل على انه كان متعبدا شرعا لاحتمال أن يكون بطريق التبرك بفعل (٢٨٦) مثل مانقل جملته عن الانبياء المتقدمين واندرس تفصيله (قوله فوقع) الضمير فيه بدللمحافظة بالتأويل (قوله واذا ثبت هذا) ظاهر الكلام أى قوله وقد يمتنع جواب آخر على تقدير قضاء العادة بلزوم المخالطة أو وقوعها فانما يقع اذا لم يمنع عنها مانع وعلى هذا ينبغى ان يحمل كلام الشارح أى اذا ثبت وتم هذا المنع والسند فلنا منع آخر والافلا يظهر لترتب هذا المنع على ثبوت ماسبق وجه (قوله جمعا بين دليلنا) الدال على كونه متعبدا وهو تضافر الاحاديث ودليلكم الدال على نفيه وهو انه لو كان لثبتت المخالطة ولو ثبتت لنقلت الينا لتوفر الدواعى (قوله وأما حديث الافتخار) يعنى ان الافتخار انما يتصور من طائفة مخصوصة يكون هو متعبدا بشريعتهم فلا يرد الا على القائلين بكونه متعبدا بشرع أحد من الانبياء على الخصوص وأما اذا كان متعبدا بما علم انه شرع فلا (قوله لنا ماتقدم) يعنى قد ثبت بالدليل كونه عليه السلام قبل البعثة متعبدا بشرائع من قبله والاصل البقاء حتى يوجد النافى اذلا نزاع فى مثل هذا الاستصحاب فهذا يقوم حجة على القائلين بكونه متعبدا قبل البعثة وعلى الواقفين بقوله وعلى النافين جميعا (قوله اتفقوا على الاستدلال) المشهور فى وجه الاستدلال ان النبى عليه السلام تمسك بما فى التوراة وعدل المصنف الى الاجماع لكونه قطعيا ومع ذلك انما يقوم حجة على من ينكر كونه عليه السلام بعد البعثة متعبدا بشرع من قبله مطلقا سواء ثبت ذلك للنبى عليه السلام بطريق الوحى وذكره الله تعالى فى القرآن أم لا وأما على المنكرين لذلك فيما اذا ثبت بالوحى ولم يذكر فى القرآن

ظاهرة وأما الثانية فلان القياس برفع حكم الاصل انفاقا فلا ظن الا بعدم قياس برفعه لكن الاصول التى يمكن القياس عليها غير متناهية فالحكم بانتفائه مع الجواز تحكم الجواب ان الفرض فيما بحث فيه العالم عن الاصول ولم يجد أصلا يشهد برفع حكم الاصل ولاشك ان انتفاء القياس الرافع حينئذ هو المظنون ومجرد الاحتمال لا يضر ((الكلام فى شرع من قبلنا)) قال ((شرع من قبلنا والمختار انه صلى الله عليه وسلم قبل البعثة متعبد بشرع قيل نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل ماثبت انه شرع ومنهم من منع وتوقف الغزالى لنا الاحاديث متضافرة كان يتعبد كان يتحنث كان يصلى كان يطوف واستدل بأن من قبله لجميع المكلفين وأجيب بالمنع قالوا لو كان لقضت العادة بالمخالطة أو لزمته قلنا التواتر لا يحتاج وغيره لا يفيد وقد تمتنع المخالطة لموانع فيحمل عليها جمعا بين الادلة)) أقول قد اختلف فى أن الرسول صلى الله عليه وسلم قبل البعثة هل كان متعبدا بشرع أم لا والمختار انه كان متعبدا فقيل بشرع نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل ماثبت انه شرع ومنهم من منعه وتوقف الغزالى لنا ماورد فى الاحاديث انه كان يتعبد كان يتحنث أى يعتزل للعبادة كان يصلى كان يطوف وكل واحد وان كان آحاد فان المجموع متضافرة على اثبات القدر المشترك وتلك أعمال شرعية تعلم بالضرورة ممن يمارسها قصد الطاعة وهو موافقة أمر الشارع ولا يتصور من غير تعبد فان العقل بمجرده لا يحسنه وقد استدل بأن شرع من قبله عام لجميع المكلفين والاخلال المكلف عن التكليف وانه قبيح فينا وله أيضا والجواب منع عموم شرع من قبله فانه لم يثبت وماذكرات سلم ففرع تقبيح العقل قالوا لو كان متعبدا لقضت العادة بوقوع مخالطته لاهل ذلك الشرع أو لزمته مخالطتهم لاخذ الشرع منهم فوقع ولو وقع لنقل ولافتخر به تلك الطائفة وانتفاء اللازم دليل انتفاء الملزوم الجواب منع قضاء العادة بالثبوت واللزوم والسند أنه متعبد بما علم أنه شرع وذلك يحصل بالتواتر دون الآحاد والتواتر لا يحتاج الى المخالطة وغيره وهو الآحاد لا يفيد العلم واذا ثبت هذا فنقول لانسلم لزوم المخالطة أو وقوعه عادة لانها قد تمتنع لموانع وان لم نعلمها فيحمل عدم المخالطة على الموانع من المخالطة جمعا بين دليلنا ودليلكم فان جمع الادلة ماأمكن واجب وأما حديث الافتخار فلا يثبت مع تعميمنا لما علم أنه شرع من غير تخصيص بطائفة دون أخرى قال ((مسئلة المختار أنه بعد البعث متعبد بما لم ينسخ لنا ماتقدم والاصل بقاؤه وأيضا الاتفاق على الاستدلال بقوله النفس بالنفس وأيضا ثبت أنه قال من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا وأقم الصلاة لذكرى وهى لموسى وسياقه يدل على الاستدلال به قالوا لم يذكر فى حديث معاذ وصوبه وأجيب بأنه تركه اما لان الكتاب يشمله أو لقلته جمعا بين الادلة قالوا لو كان لوجب تعلمها والبحث عنها قلنا المعتبر التواتر فلا يحتاج قالوا الاجماع على أن شريعته عليه السلام ناسخة قلنا لما خالفها والا وجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر)) أقول قد اختلف فى أنه صلى الله عليه وسلم بعد البعثة هل كان متعبدا بشرع من قبله أما مانسخ بدينه فظاهر انه لم يتعبد به وأما مالم ينسخ به وفيه الخلاف فالمختار انه كان متعبدا به لنا ماتقدم انه كان متعبدا به قبل البعثة والاصل بقاء ما كان على ما كان ولنا أيضا ان العلماء اتفقوا على الاستدلال

بقوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس على وجوب القصاص فى ديننا ولولا انه متعبد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجبا فى دين بنى اسرائيل على كونه واجبا فى دينه ولنا أيضا أنه صلى الله عليه وسلم قال من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا قوله تعالى وأقم الصلاة لذكرى وهى مقولة لموسى عليه السلام وسياق هذا الكلام يدل على الاستدلال بقوله تعالى وأقم الصلاة لذكرى على ان عند التذكر تجب الصلاة والا لم يكن لتلاوته فائدة وذلك دلالة الايماء ولو لم يكن هو وامته متعبدين بما كان موسى متعبدا به فى دينه لما صح الاستدلال قالوا أولا لو تعبد بشرع من قبلنا لذكره معاذ فى حديثه الذى سبق ولم يصوبه النبى صلى الله عليه وسلم اذا تركه واللازمان منتفيان الجواب ان تركه اما لان الكتاب يشمله واما لقلة وقوعه جمعا بين الادلة قالوا ثانيا لو كان متعبدا بشرع من قبلنا لوجب علينا تعلم أحكام ذلك الشرع ولوجب البحث عنها على المجتهدين واللازم باطل اجماعا الجواب ان المعتبر فى ثبوته التواتر لان الآحاد لا يفيد لعدم العلم بعدالة الاوساط والتواتر لا يحتاج الى التعلم والبحث قالوا ثالثا انعقد الاجماع على ان شريعته ناسخة للشرائع وذلك ينافى تقريره لها وتعبده بها الجواب انها ناسخة لما خالفها فانها غير ناسخة لجميع الاحكام قطعا والا وجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر لثبوتهما فى تلك الشرائع فهذه هى أنواع الاستدلال المقبولة وههنا وجوه أخر قيل بها والمصنف لا يرتضيها مذهب الصحابى والاستحسان والمصالح المرسلة ﴿الكلام فى مذهب الصحابى﴾ قال ﴿مسئلة مذهب الصحابى ليس حجة على صحابى اتفاقا والمختار ولا على غيرهم وللشافعى وأحمد قولان فى انه حجة مقدمة على القياس وقال قوم ان خالف القياس وقيل الحجة قول أبى بكر وعمر رضى الله عنهما لنا لا دليل عليه فوجب تركه وأيضا لو كان حجة على غيرهم لكان قول الاعلم الافضل حجة على غيره اذ لا يقدر فيهم أكثر واستدل لو كان حجة لتناقضت الحجج واجيب بان الترجيح أو الوقف أو التخيير يدفعه كغيره واستدل لو كان حجة لوجب التقليد مع امكان الاجتهاد واجيب اذا كان حجة فلا تقليد قالوا أصحابى كالنجوم اقتدوا باللذين من بعدى واجيب بان المراد المقلدون لان خطابه للصحابة قالوا ولى عبد الرحمن عليا رضى الله عنهما بشرط الاقتداء بالشيخين فلم يقبل وولى عثمان فقبل ولم ينكر فدل على انه اجماع قلنا المراد متابعتهم فى السيرة والسياسة والاوجب على الصحابى التقليد قالوا اذا خالف القياس فلابد من حجة نقلية واجيب بان ذلك يلزم الصحابى ويجرى فى التابعين مع غيرهم﴾ أقول لا نزاع فى أن مذهب الصحابى ليس حجة على صحابى آخر واما على غير الصحابى فقد اختلف فيه والمختار انه ليس بحجة وقيل بل حجة مقدمة على القياس وللشافعى فيه قولان وكذا لاحمد وقال قوم ان خالف القياس فحجة وقيل الحجة قول أبى بكر وعمر دون سائر الصحابة لنا لا دليل على كونه حجة بالاصل فوجب تركه لان اثبات الحكم الشرعى من غير دليل لا يجوز ولنا أيضا لو كان مذهبه حجة لكان قول الاعلم الافضل حجة على غيره واللازم منتف بالاجماع بيانه انه لا شئ يقدر فى الصحابى موجبا لكون قوله حجة على غيره الا كونه اعلم وأفضل من الغير لمشاهدة الرسول واحواله صلى الله عليه وسلم فلو كان ذلك موجبا لاستلزم الحجية فى كل أعلم أفضل من غيره وحاصله قياس السبر ودعوى الحصر ونفى الغير ضرورة فيصير قطعيا واستدل لو كان قوله حجة لزم تناقض الحجج لاختلاف الصحابة ومناقضة بعضهم بعضا كما فى مسئلة الجد وأنت على حرام وغيره واللازم باطل لافضائه الى ثبوت النقيضين الجواب لا نسلم لزوم التناقض فان ههنا امورا تدفعه وهى الترجيح ان أمكن والتخيير والوقف ان لم يمكن واستدل أيضا لو كان مذهب الصحابى حجة على غيره من المجتهدين لوجب عليهم تقليد الصحابى

فلافات الحنفية على ان شرائع من قبلنا حجة اذا حكاها الله تعالى فى القرآن اذ لا وثوق على باقى الكتب لوقوع التحريف (قوله واللازمان) أى الذكر وعدم التصويب منتفيان لان معاذا لم يذكره والنبى عليه السلام صوبه (قوله لان الكتاب يشمله) على ان المراد بكتاب الله جنس الكتب السماوية وان كان الظاهر المتبادر الى الفهم هو القرآن وأما الجواب بأن فى القرآن اشعارا بوجوب اتباع الشرائع مثل فبهداهم اقتده شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا واتبع ملة ابراهيم حنيفا فضعيف لان المراد به أصول الدين (قوله لوجب علينا تعلم أحكام ذلك الشرع) لكونه فرض كفاية كمعرفة سائر الاحكام (قوله والاوجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر) فان قيل الكلام فى الفروع قلنا نسخها أيضا ليس بكلى كالقصاص وحد الزنا ونحو ذلك ﴿الكلام فى مذهب الصحابى﴾ (قوله وللشافعى فيه قولان) أحدهما انه حجة مقدمة على القياس والآخر انه ليس بحجة أصلا (قوله بيانه انه لا شئ يقدر) شرح لقوله اذ لا يقدر فيهم أكثر وكان الشارحين لم يطلعوا على هذا المعنى حيث قالوا لو كان قول الصحابى حجة لكان لكون الصحابى أعلم وأفضل لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل ووقوفهم على أحوال النبى عليه السلام ومراده من كلامه على مالم يقف عليه غيرهم لا لكونهم أكثر من غيرهم اذ لا يقدر فيهم ذلك (قوله وحاصله قياس السبر) ولقائل ان يمنع نفى الغير بجواز أن يكون ذلك لكونه صحابيا او يكون لهذا أثر فى جعل قوله حجة على غيره

وهو الاخذ بما ادى اليه اجتهاد الصحابي مع امكان الاجتهاد والاخذ بما أخذ الصحابي منه من نص أو قياس وذلك باطل اذ لا يجوز للمجتهد تقليد غيره اتفاقا الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن قول الصحابي حجة لانه اذا كان حجة صار هو احد مآخذ الحكم كسائر المآخذ فلم يكن أخذ الحكم منه تقليدا كالمأخوذ من النص سواء حجة المخالفين اما المعممون فقالوا قال صلى الله عليه سلم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وكون الاقتداء بهم اهتداء هو المعنى بحجية قولهم فهذا للمعممين واما المخصصون لابي بكر وعمر فقالوا أولا قال صلى الله عليه سلم اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر الجواب المراد في الحديثين المقلدون لان خطابه صلى الله عليه وسلم للصحابة وليس قول بعضهم حجة على بعض بالاجماع قالوا ثانيا ولى عبد الرحمن بن عوف عليا بشرط الاقتداء بسيرة الشيخين فلم يقبل وولى عثمان بشرط الاقتداء بهما فقبل وشاع وذاع ولم ينكر فدل على انه مجمع عليه الجواب معنى الاقتداء بهما متابعتهما في السيرة والسياسة لا في المذهب والا لكان تقليد بعض الصحابة بعضا واجبا وهو خلاف الاجماع وأما من قال المخالف للقياس حجة دون غيره فقالوا اذا خالف القياس فلا بد له من حجة نقلية فيقبل وتكون الحجة بالحقيقة تلك والموافقة قد تكون عن القياس فلا حجة فيه الجواب انه لو صح ذلك اقتضى أن يلزم الصحابي العمل به وأيضا فكان يجب أن يكون قول التابعين مع من بعدهم كذلك لجريان الدليل فيهما وكلاهما خلاف الاجماع ((الكلام في الاستحسان)) قال ((الاستحسان قال به الحنفية والحنابلة وأنكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع ولا يتحقق استحسان مختلف فيه فقيل دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه قلنا ان شك فيه فمردود وان تحقق فمعمول به اتفاقا وقيل هو العدول عن قياس الى قياس أقوى ولا نزاع فيه وقيل تخصيص قياس باقوى منه ولا نزاع فيه وقيل هو العدول الى خلاف النظير لدليل أقوى ولا نزاع فيه وقيل العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام وشرب الماء من السقاء قلنا مستنده جريانه في زمانه أو زمانهم مع علمهم من غير انكار أو غير ذلك والا فهو مردود فان تحقق استحسان مختلف فيه قلنا لا دليل يدل عليه فوجب تركه قالوا اتبعوا أحسن قلنا أي الاظهر والاولى وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن يعني الاجماع والا لزم العوام)) أقول الاستحسان قال الحنفية والحنابلة بكونه دليلا وأنكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع يعني من أثبت حكما بأنه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع فهو الشارع لذلك الحكم لانه لم يأخذه من الشارع وهو كفر أو كبيرة والحق انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه لانهم ذكروا في تفسيره أمورا لا تصلح محلا للخلاف لان بعضها مقبول اتفاقا وبعض مردد بين ما هو مقبول اتفاقا وبين ما هو مردود اتفاقا فقيل دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه وهذا من المتردد بين القبول والرد اذ نقول ما المعنى بقوله ينقدح ان كان بمعنى أنه يتحقق ثبوته فيجب العمل به اتفاقا ولا أثر لعجزه عن التعبير فانه يختلف بالنسبة الى الغير وأما بالنسبة اليه فلا وان كان بمعنى انه شاك فيه فهو مردود اتفاقا اذ لا تثبت الاحكام بمجرد الاحتمال والشك وقيل هو العدول عن قياس الى قياس أقوى وهذا مما لا نزاع في قبوله وقيل تخصيص قياس باقوى منه وهذا أيضا مما لا نزاع في قبوله وقيل العدول الى خلاف النظير لدليل أقوى منه وهذا أيضا مما لا نزاع في قبوله وقيل العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تعيين زمان المكث ومقدار الماء المسكوب والاجرة وذلك على خلاف الدليل وكذلك شرب الماء من السقاء من غير تعيين مقدار الماء وبدله وهذا أيضا متردد وذلك أن مستند مثله اما العادة المعتبرة من جريانه في زمانه صلى الله عليه وسلم فقد ثبت بالسنة أو جريانه في عهد الصحابة مع عدم انكارهم عليه فقد ثبت بالاجماع واما غيرها فان كان نصا أو قياسا مما تثبت حجيته فقد ثبت به وان كان شيأ غيره مما لم يثبت حجيته فهو مردود قطعا واذا تقرر

(قوله فلا بد له من حجة) لان الظاهر من حال المجتهد العدل ان لا يخالف القياس بلا دليل يصلح مأخذا للحكم الشرعي وهو الفعلي دون العقلي واحتمال ان يكون قد ظن غير الحجة حجة لا يدفع الظهور بخلاف ما اذا كان مذهبه موافقا للقياس فانه يحتمل ان يكون مذهبه مأخوذا من ذلك القياس ولم يلزم أن يكون له حجة أخرى وقياس المجتهد لا يصلح حجة على المجتهد الآخر والجواب نقضان اجماليان أحدهما من جانب من عليه الحجة وثانيهما من جانب من منه الحجة أعني لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون قول الصحابي المخالف للقياس حجة على الصحابي وان يكون قول غير الصحابي اذا خالف القياس أيضا حجة على غيره ((الكلام في الاستحسان)) (قوله على خلاف دليله) هو ما يورد في موضعه من الدليل على وجوب تعيين المنفعة والاجرة في الاجارات وتعيين المبيع والثمن في المبايعات

ذلك فاذا أظهر الخصم استحسانا يصلح محلا للنزاع قلنا له فى نفيه انه لادليل يدل عليه فوجب نفيه لما علمت أن عدم الدليل فى نفى الاحكام الشرعية مدرك شرعى قالوا أولا قال تعالى واتبعوا أحسن ما أنزل اليكم والامر للوجوب فدل على ترك بعض واتباع بعض بمجرد كونه أحسن وهو معنى الاستحسان الجواب أن المراد بالاحسن الاظهر والاولى فعند التعارض الراجح بدلالته فاذا تساويا فالراجح بحكمه قالوا ثانيا قال عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن دل أن ما رآه الناس فى عاداتهم ونظر عقولهم مستحسنا فهو حق فى الواقع اذ ما ليس بحق فليس بحسن عند الله الجواب المسلمون صيغة عموم فالمعنى ما رآه جميع المسلمين حسنا فيتناول اجماع جميع أهل الحل والعقد لا ما رآه كل واحد حسنا والا لزم حسن ما رآه آحاد العوام حسنا وما أجمع عليه فهو حسن عند الله لان الاجماع لا يكون الا عن دليل ((الكلام فى المصالح المرسلة)) قال ((المصالح المرسلة تقدمت لنا لادليل فوجب الرد قالوا لو لم تعتبر لأدى الى خلو وقائع قلنا بعد تسليم انها لا تخلو العمومات والاقيسة تأخذها)) أقول المصالح المرسلة مصالح لا يشهد لها أصل بالاعتبار فى الشرع وان كانت على سنن المصالح وتلقتها العقول بالقبول وقد تقدمت فى القياس لنا أن لادليل فوجب الرد كما فى الاستحسان قالوا لو لم تعتبر لادى الى خلو وقائع عن الحكم لعدم مساعدة النص وأصل القياس فى الكل وانه باطل الجواب لا نسلم انه باطل وان سلم فلا نسلم اللزوم لان العمومات والاقيسة تأخذ الجميع وان سلم فعدم المدرك بعد ورود الشرع بان ما لا مدرك فيه بعينه فحكمه التخيير مدرك شرعى قال ((الاجتهاد فى الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى والفقيه تقدم وقد علم المجتهد والمجتهد فيه)) أقول قد فرغ من المبادى والادلة السمعية وغرضه الآن مباحث الاجتهاد والاجتهاد فى اللغة تحمل الجهد وهو المشقة فى أمر يقال اجتهد فى حمل حجر البزارة ولا يقال اجتهد فى حمل النارنجة وفى الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى فقولنا استفراغ الوسع معناه بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو كالجنس وقولنا الفقيه احتراز عن استفراغ غير الفقيه وسعه وقولنا لتحصيل ظن اذ لا اجتهاد فى القطعيات وقولنا بحكم شرعى

(قوله فاذا أظهر الخصم استحسانا) اعلم ان الذى استقر عليه رأى المتأخرين هو ان الاستحسان عبارة عن دليل يقابل القياس الجلى الذى تسبق اليه الافهام وهو حجة لان ثبوته بالدلائل التى هى حجة اجماعا لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم فى النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفى وأمثلته كثيرة والمراد بالاستحسان فى الغالب قياس خفى يقابل قياسا جليا وأنت خبير بأنه على هذه التفاسير ليس دليلا خارجا عما ذكر من الادلة (قوله لما علمت) اشارة الى ما سبق مرارا ان ما لا دليل على كونه حجة شرعية يمتنع ان يثبت به حكم شرعى (قوله فعند التعارض) أى بحسب الظهور والاولوية يتبع الراجح بحسب الدلالة بأن يكون أقوى دلالة وعند تساوى الدلالتين يتبع الراجح بحسب الحكم كترجيح المحرم على المباح (قوله اذ ما ليس بحق فليس بحسن عند الله تعالى) بيان للمطلوب بعكس النقيض لكونه أظهر فى البيان وتقريره ان ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وكل ما هو حسن عند الله فهو حق أما الصغرى فبحكم النبى عليه السلام وأما الكبرى فبحكم عكس النقيض وهو ان ما ليس بحق ليس بحسن عند الله بحكم الضرورة ((الكلام فى المصالح المرسلة)) قد سبق انها المصالح التى لا يشهد لها أصل بالاعتبار ولا بالالغاء لا بالنص ولا بالاجماع ولا بترتب الحكم على وفقه ولا نزاع فيما علم الغاؤه ولا فى المرسل الغريب الذى لم يعلم اعتبار جنسه (قوله وان سلم) أى بطلان الخلو يعنى ان قوله بعد تسليم انها لا تخلو اشارة الى منع انتفاء اللازم وقوله العمومات والاقيسة تأخذها الى منع اللزوم وان كان الانسب تقديمه وزاد المحقق لمنع اللزوم سندا آخر وهو ثبوت حكم التخيير على تقدير عدم اعتبار المصالح المرسلة بناء على ان انتفاء

المدارك المعينة مدرك شرعى للتخيير على ما سبق مرارا ان الحكم عند انتفاء المدرك هو نفى الوجوب أو التحريم مثلا وهو معنى التخيير فقوله وان سلم معناه تسليم ان العمومات والاقيسة لا تأخذ الجميع لا تسليم اللزوم اذ لا يصح دعوى حكم التخيير ((الكلام فى الاجتهاد)) (قوله بذل تمام الطاقة) يشير الى ان هذا التفسير ليس أعم من تفسير الآمدى فانه قال الاجتهاد فى اللغة استفراغ الوسع فى تحقيق أمر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة ولهذا يقال اجتهد فى حمل حجر البزارة ولا يقال اجتهد فى حمل الخردلة وفى الاصطلاح استفراغ الوسع فى طلب الظن بشئ من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه وبهذا القيد خرج اجتهاد المقصر فانه لا يعد فى الاصطلاح اجتهادا معتبرا فزعم البعض ان من ترك هذا القيد جعل الاجتهاد أعم كما هو ظاهر كلام الغزالى وحجر البزارة حجر عظيم للعصارين به يستخرج دهن البزر (قوله احتراز عن استفراغ غير الفقيه) الظاهر انه لا وجه لهذا الاحتراز ولهذا لم يذكر هذا القيد الغزالى والآمدى وغيرهما فانه لا يصير فقيها الا بعد الاجتهاد اللهم الا ان يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الاحكام على ما سبق ثم ظاهر كلام القوم انه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الاطلاق ثم اشترط فى الفقه التهيؤ للكل وجوز الاجتهاد فى مسئلة دون

مسئلة تحقق مجتهد ليس بفقيه هذا وقد شاع اطلاق الفقيه على من يعلم الفن وان لم يكن مجتهدا (قوله وقد علم بذلك ركنا الاجتهاد) معنى مفهوم المجتهد والمجتهد فيه لكن مقصود الآمدى حين اشتغل فى هذا المقام ببيان المجتهد والمجتهد فيه بيان ما يشترط ليتحقق الاتصاف بذلك قال المجتهد من اتصف بالاجتهاد وله شرطان الاول معرفة البارى وصفاته وتصديق النبى بمعجزاته وسائر ما يتوقف عليه الايمان كل ذلك بادلته الاجمالية وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين فى علم الكلام الثانى أن يكون عالما بمدارك الاحكام وأقسامها وطرق اثباتها ووجوه دلالاتها وتفاصيل شرائطها ومراتبها وجهات ترجيحها عند تعارضها والتفصى عن الاعتراضات الواردة عليها فيحتاج الى معرفة حال الرواة وطرق الجرح والتعديل وأقسام النصوص المتعلقة بالاحكام وأنواع العلوم الادبية من اللغة والصرف والنحو وغير ذلك هذا فى حق المجتهد مطلقا وأما المجتهد فى مسئلة فيكفيه ما يتعلق بها ولا يضره الجهل بما لا يتعلق بها وقال الامام حجة الاسلام شرط المجتهد أن يكون محيطا بمدارك الشرع متمكنا من استفادة الظن منها وان يكون عدلا وهذا شرط قبول فتواه لا شرط اجتهاده فى نفسه فلا بد من معرفة الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولا بد من معرفة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده أصل مصحح يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان كان على حفظه فهو أحسن وأكمل ولا بد أن تتميز عنده مواقع الاجماع بحيث يعرف أن ما أدى اليه اجتهاده ليس مخالفا للاجماع بان يعلم انه موافق لمذهبه أو واقعة متجددة لا خوض فيها لاهل الاجماع ولا بد أن يكون متمكنا من الرجوع الى النفى الاصلى والبراءة الاصلية وان يعلم انه لا يغير الا بنص أو قياس ثم لا بد من معرفة أقسام الادلة وأشكالها وشرائطها ومعرفة ما يتوقف عليه معرفة الشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب متنزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات وهذا فى الحقيقة من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا مقدماته وشرائطه ولا بد من معرفة اللغة باقسامها قدر ما يتعلق باستنباط الاحكام من الكتاب والسنة ومن معرفة الناسخ والمنسوخ منهما ويفتقر فى السنة خاصة الى معرفة حال الرواة وتمييز الصحيح عن الفاسد والمقبول عن المردود والتحقيق فى ذلك أن يكتفى بتعديل الامام العدل الذى عرف صحة مذهبه فى التعديل وبالجملة لا بد من علم الحديث وعلم اللغة وعلم أصول الفقه وأما الكلام وفروع الفقه فلا حاجة اليهما كيف والفروع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد نعم انما يحصل منصب الاجتهاد فى زماننا بممارسته فهو طريق تحصيل الدربة فى هذا الزمان ثم ههنا دقيقة يغفل عنها الاكثرون وهو ان ما ذكرنا انما يشترط فى حق المجتهد المطلق الذى يفتى فى جميع الشرع وليس الاجتهاد عندى منصبا لا يتجزأ بل قد يكون العالم مجتهدا فى مسئلة دون مسئلة فيفتقر الى ما يتعلق بتلك المسئلة لا غير (قوله وهذا الاحتمال) اشارة الى دفع الاعتراض بان هذا الاحتمال ينافى ما فرض من اطلاعه على جميع الامارات المتعلقة بتلك المسئلة يعنى ان فرض الاطلاع على جميع امارات المسئلة فى مجتهدها وأما امارات جميع المسائل فى المجتهد المطلق انما تكون بحسب ظنه

ليخرج ما فى طلب غيره من الحسيات والعقليات فانه بمعزل عن مقصودنا والفقيه قد تقدم لانك قد علمت الفقه فيكون الموصوف به هو الفقيه وقد علم بذلك ركنا الاجتهاد وهما المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد من اتصف بصفة الاجتهاد على التفسير المذكور والمجتهد فيه حكم ظنى شرعى عليه دليل قال ﴿مسئلة اختلفوا فى تجزئ الاجتهاد المثبت لو لم يتجزأ لعلم الجميع وقد سئل مالك عن أربعين مسئلة فقال فى ست وثلاثين منها لا أدرى وأجيب بتعارض الادلة أو بالعجز عن المبالغة فى الحال قالوا اذا اطلع على أمارات مسئلة فهو وغيره سواء وأجيب بانه قد يكون ما لم يعلمه متعلقا النافى كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض وأجيب الفرض حصول الجميع فى ظنه عن مجتهد او بعد تحرير الائمة الامارات﴾ أقول قد اختلف فى تجزئ الاجتهاد بجريانه فى بعض المسائل دون بعض وتصويره ان المجتهد قد يحصل له فى بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فاذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها أو لا بل لا بد أن يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه فى جميع المسائل من الادلة احتج المثبتون بوجهين قالوا أولا بانه لو لم يتجزأ الاجتهاد لزم علم المجتهد بجميع المآخذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام واللازم منتف لان مالكا مجتهد بالاجماع وقد سئل عن أربعين مسئلة فقال فى ست وثلاثين منها لا أدرى الجواب أن العلم بجميع المأخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز عدم العلم ببعض لتعارض الادلة أو للعجز فى الحال عن المبالغة اما لمانع يشوش الفكر أو لاستدعائه زمانا قالوا ثانيا اذا اطلع على أمارات بعض المسائل فهو وغيره سواء فى تلك المسئلة وكونه لا يعلم أمارات غيرها لا مدخل له فيها فاذا يجوز له الاجتهاد فيها كما جاز لغيره الجواب لا نسلم انه وغيره سواء فانه قد يكون ما لم يعلمه متعلقا بالمسئلة التى يجتهد فيها وهذا الاحتمال يقوى فيه ويضعف أو ينعدم فى المحيط بالكل فى ظنه واحتج النافى بان كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه

فغى مجتهد المسئلة المطلع على امارات البعض يقوى احتمال أن يكون فى جملة مالا يعلمه مايكون له تعلق بتلك المسئلة فيقدح فى ظنه الحكم فلا يجب العمل به بخلاف المجتهد المحيط بالكل بحسب ظنه فان ذلك الاحتمال يضعف عنده أو ينعدم بالكلية فيبقى ظنه بالحكم بحاله وأما الاعتراض بان ماذكر من الجواب بانه قد يكون مالم يعلمه متعلقا بالمسئلة هو بعينه ماذكر دليلا من قبل النافى فدفعه مدفوع بانه قد يصح فى مقام المنع والاستناد مالا يصح فى مقام الاستدلال ثم لا يخفى ان قوله فى ظنه متعلق بالاحاطة والضعف والانعدام جميعا وان ضمير جهوله للفقيه المطلع على امارات البعض وقوله من الدليل بيان مايعلمه أى لا يحصل له ظن عدم مايكون مانعا من الحكم الذى هو مقتضى القدر الذى يعلمه من الدليل والتعميم بقوله نفيا أو اثباتا ليعم الدليل والمانع وقوله امابأخذه اشارة الى أن حصول الامارة بطريق الاخذ والتعلم عن المجتهد لا ينافى الاجتهاد وقوله واما بعدا شارة

تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى مايعلمه من الدليل الجواب أن المفروض حصول جميع ماهو أمارة فى تلك المسئلة فى ظنه نفيا أو اثباتا اما باخذه من مجتهد واما بعد تقرير الائمة الامارات وضم كل الى جنسه واذا كان كذلك فقيام ماذكرتم من الاحتمال لبعده لا يقدح فى ظن الحكم فيجب عليه العمل به قال ((مسئلة المختار انه عليه السلام كان متعبدا بالاجتهاد لنا مثل قوله عفا الله عنك لم أذنت لهم ولو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى ولا يستقيم ذلك فيما كان بالوحى واستدل أبو يوسف بقوله لتحكم بين الناس بما أراك الله وقرره الفارسى واستدل بانه أكثر ثوابا للمشقة فيه فكان أولى وأجيب بأن سقوطه لدرجة أعلى)) أقول النبى صلى الله عليه وسلم هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه قد اختلف فى جوازه وفى وقوعه المختار وقوعه لنا قوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم عاتبه على حكمه ومثل ذلك لا يكون فيما علم بالوحى وقال صلى الله عليه وسلم لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى وسوق الهدى حكم شرعى أى لو علمت أولا ما علمت آخرا ما فعلت ومثل ذلك لا يستقيم الا فيما عمل بالرأى واستدل أبو يوسف رحمه الله عليه بقوله تعالى لتحكم بين الناس بما أراك الله وقرره الفارسى أى بين وجه دلالته فقال الرؤية تقال للابصار مثل رأيت زيدا وللعلم مثل رأيت زيدا قائما وللرأى مثل أرى فيه الحل أو الحرمة وأراك لا تستقيم لرؤية العين لاستحالتها فى الاحكام ولا للعلم لوجوب ذكر المفعول الثالث له لذكر الثانى اذ المعنى بما أراكه الله ليتم الصلة فيتعين أن يكون المراد الرأى أى بما جعله الله رأيا لك وأجيب بانه بمعنى الاعلام وما مصدرية فلا ضمير وحذف المفعولان معا وانه جائز وقد استدل بان الاجتهاد أكثر ثوابا لما فيه من المشقة وقال صلى الله عليه وسلم أفضل العبادات أحمزها أى أشقها وقال ثوابك على قدر نصبك والاكثر ثوابا أولى وعلو درجته صلى الله عليه وسلم يقتضى أن لا يسقط عنه تحصيل المزيد الثواب وائلا يكون غيره مختصا بفضيلة ليست له الجواب لا نسلم أن علو درجته يقتضى عدم سقوطه بل قد يقتضى سقوطه اذ الشئ قد يسقط لدرجة أعلى ولا يكون فيه نقص لاجره ولا يكون غيره مختصا بفضيلة ليست له وذلك كمن يحرم ثواب الشهادة لكونه حاكما وثواب التقليد لكونه مجتهدا وثواب القضاء لكونه اماما قال ((قالوا وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وأجيب بان الظاهر رد قولهم افتراه ولو سلم فاذا تعبد بالاجتهاد بالوحى لم ينطق الا عن وحى قالوا لو كان

الى أن قوله أو بعد تحرير الائمة عطف على قوله عن المجتهد لا على قوله الفرض حصول الجميع كما فى بعض الشروح على معنى انه بعد تحرير الائمة الامارات وتخصيص كل بعض منها ببعض من المسائل عرف الفقيه ان ماعداها لم يكن فيه تعلق بتلك المسئلة ولا على قوله حصول كما فى شرح العلامة بمعنى ان الكلام مفروض بعد تحرير الائمة الامارات وتخصيص كل ببعض من المسائل (قوله عاتبه على حكمه) الذى هو الاذن للاسارى وهذا يقوم حجة على من منع اجتهاده مطلقا وأما من جوزه فى الحروب وأمور الدنيا دون الاحكام الشرعية التى لا تتعلق بذلك فالحجة عليه قوله عليه السلام لو استقبلت من امرى الحديث ولذا صرح بان سوق الهدى حكم شرعى (قوله لوجوب ذكر المفعول الثالث) يعنى ان الرؤية بمعنى العلم تتعدى الى مفعولين وعند التعدية بهمزة يصير ذا ثلاثة مفاعيل الاخيران منها مفعولا باب علمت لا يجوز الاقتصار على أحدهما وههنا الكاف مفعول أول والضمير المنصوب العائد الى ما الموصولة مفعول ثان وهو فى حكم المذكور ضرورة افتقار الصلة الى عائد فلو كان أراك بمعنى أعلمك لكان هذا من الاقتصار على المفعول الاول من باب علمت وهو ليس بجائز وتحقيقه ان المراد بالاقتصار ترك أحد المفعولين بالكلية لا مجرد حذفه من اللفظ مع قيام القرينة على تعينه والا لما كان هذا من الاقتصار اذ الاول أيضا محذوف وبهذا يندفع ماذكر فى بعض الشروح ان الضمير لما كان محذوفا جاز حذف المفعول الثالث أيضا وكانه لم يتعرض فى المتن للجواب لظهوره وذكر العلامة ان التقرير والجواب قد سقطا من قلم الناسخ والحق ان جعل ما مصدرية من جهة المعنى وان لفظ استدل انما يكون اشارة الى دليل ضعيف اذا كان بلفظ المبنى للمفعول (قوله اذ الشئ قد يسقط لدرجة أعلى) وما يقال ان حصول منصب أعلى لا يمنع حصول منصب أدنى

مع انه كلام على السند ضعيف اذ قد يمنعه كما في الشهادة والحكم وكما في التقليد والاجتهاد (قوله ولئن سلمنا) أى العموم بناء على ان خصوص السبب لا يوجب خصوص الحكم وانه ليس ههنا ما يقتضي التخصيص بما يبلغه من الله تعالى فلا نسلم ان عموم قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ينافي جواز اجتهاده فان تعبده بالاجتهاد اذا كان بالوحي كان نطقه بالحكم المجتهد فيه نطقا عن الوحي لا عن الهوى (قوله في جواز الاجتهاد في عصره عليه السلام خلاف) فذهب الاكثرون الى جوازه عقلا والاقلون الى امتناعه ثم اختلف المجوزون فمنهم من جوز للقضاة في غيبته ولم يجوز مطلقا ومنهم من جوزه مطلقا اذا لم يوجد منه منع ومنهم من اشترط الاذن في ذلك قال في المنتهى المختار جواز الاجتهاد عقلا لمن عاصره مطلقا وثالثها يجوز للقضاة في غيبته ورابعها يجوز باذن خاص هذا في الجواز وفي الوقوع أيضا أربعة مذاهب أولها وقع في حضوره وغيبته ولكن ظنا لا قطعا ثانيها لم يقع أصلا والمشهور انه مذهب أبي علي وأبي هاشم ثالثها الوقف في الوقوع مطلقا ونسبه الآمدي الى أبي علي الجبائي ورابعها الوقف فيمن حضر دون من غاب وهو مذهب القاضي عبد الجبار (قوله لاها الله اذن) عن أبي قتادة الانصاري ثم السلمي انه قال خرجنا مع رسول الله عليه السلام عام حنين فلما التقينا كانت للمسلمين جولة قال فرأيت رجلا من المشركين قد علا رجلا من المسلمين فاستدرت له حتى أتيته من ورائه فضربته على حبل عاتقه ضربة فقطعت الدرع قال وأقبل علي فضمني ضمة وجدت منها ريح الموت فأدركه الموت فأرسلني فلحقت عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقلت له ما بال الناس قال ثم ان الناس رجعوا فقال رسول الله عليه السلام من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه قال أبو قتادة فقمت ثم قلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال ذلك الثالثة فقال رسول الله عليه السلام مالك يا أبا قتادة فاقتصصت عليه القصة فقال رجل من القوم صدق يا رسول الله وسلب ذلك القتيل عندي سلبه فأرضه منه فقال أبو بكر لاها الله اذن لا يعمد الى أسد من أسد الله يقاتل عن الله وعن رسوله فيعطيك سلبه فقال رسول الله عليه السلام صدق فأعطه اياه فقال أبو قتادة فأعطانيه قال الخطابي والصواب لاها الله ذا بغير ألف قبل الذال ومعناه في كلامهم لا والله يجعلون الهاء مكان الواو ومعناه لا والله يكون ذا كذا في شرح السنة فالمراد بأسد أبو قتادة والخطاب في فيعطيك للرجل الذي عنده السلب ويطلب من رسول الله ارضاء أبي قتادة من ذلك السلب وفاعل لا يعمد ويعطيك ضمير رسول الله عليه السلام وقوله في الشرح وهو يطلب سلبه أى أبو قتادة يطلب سلب ذلك المشرك ربما يوهم خلاف المقصود وقوله اذن تصحيف اشارة الى ما ذكره الخطابي وأما الصيغة فيروى لا الله باثبات الالف والتقاء الساكنين على حده ولاها الله بحذف الالف والاصل لا والله فحذفت الواو وعوض منها حرف التنبيه وينبغي أن يكون هذا مراد من قال يجعلون الهاء مكان الواو وأما التقدير فقول الخليل ان ذا مقسم عليه وتقديره لا والله الامر ذا فحذف الامر لكثرة الاستعمال وقول الاخفش انه من جملة القسم توكيد له كأنه قال ذا قسمي قال والدليل انهم يقولون لاها الله ذا لقد كان كذا فيجيئون بالمقسم

لجاز مخالفته لانها من أحكام الاجتهاد وأجيب بالمنع كالاجماع عن اجتهاد قالوا لو كان لما تأخر في جواب قلنا لجواز الوحي أو لاستفراغ الوسع قالوا القادر على اليقين يحرم عليه الظن قلنا لا يعلم الا بعد الوحي فكان كالحكم بالشهادة) أقول هذه حجج المنكرين لكونه صلى الله عليه وسلم متعبدا بالاجتهاد قالوا أولا قال تعالى في حقه وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهو ظاهر في العموم وان كان ما نطق به فهو عن وحي وهو ينفي الاجتهاد الجواب ان الظاهر رد ما كانوا يقولونه في القرآن انه افتراه فيختص بما بلغه وينتفي العموم ولئن سلمنا فلا نسلم انه ينفي الاجتهاد لانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد بالوحي لم يكن نطقا عن الهوى بل كان قولا عن الوحي قالوا ثانيا لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة ان ما قاله حينئذ من أحكام الاجتهاد وجواز المخالفة من لوازم أحكام الاجتهاد اذ لا قطع بأنه حكم الله تعالى لاحتمال الاصابة والخطا الجواب منع لزومه لاحكام الاجتهاد مطلقا بل اذا لم يقترن بها القاطع كاجتهاد يكون عنه اجماع فان اقتران الاجماع به يخرجه عن ان تجوز مخالفته فكذلك اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم قد اقترن به قوله وهو قاطع قالوا ثالثا لو كان متعبدا بالاجتهاد لما تأخر في جواب سؤال بل يجتهد ويجيب لوجوبه عليه صلى الله عليه وسلم واللازم باطل لانه تأخر في جواب كثير من المسائل الجواب لا نسلم الملازمة فانه ربما تأخر لجواز الوحي الذي عدمه شرط في الاجتهاد لانه انما يفيد فيما لا نص فيه فلا بد من تحقق عدم النص بعدم الوحي وأيضا فربما تأخر للاجتهاد فان استفراغ الوسع يستدعي زمانا قالوا رابعا لو كان قادرا على اليقين في الحكم بالوحي فلا يجوز له الاجتهاد لانه لا يفيد الا ظنا والقادر على اليقين يحرم عليه الظن الجواب لا نسلم انه قادر على اليقين فانه لا يعلم الحكم الا بانزال الوحي عليه وانه غير مقدور له نعم هو قادر عليه بعد الوحي وحينئذ لا يجوز له الاجتهاد اتفاقا وذلك كحكمه بالشهادة مع انها لا تفيد الا الظن ولا يقال يمكنه معرفة الحكم يقينا بالوحي فيحرم عليه الظن قال (مسئلة المختار وقوع الاجتهاد ممن عاصره ظنا وثالثها الوقف ورابعها الوقف فيمن حضره لنا قول أبي بكر رضي الله عنه لاها الله اذا لا يعمد الى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك

سلبه فقال صلى الله عليه وسلم صدق وحكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال عليه السلام لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة قالوا القدرة على العلم تمنع الاجتهاد قلنا ثبت الخيرة بالدليل قالوا كانوا يرجعون اليه قلنا صحيح فاين منعهم ﴾ أقول في جواز الاجتهاد في عصره صلى الله عليه وسلم خلاف ومن جوزه فقد اختلف في وقوعه على أربعة مذاهب أولها وقوعه ظنا لا يقينا ثانيها لم يقع ثالثها الوقف رابعها وقع ممن غاب عنه وفيمن بحضرته التوقف لنا قول أبي بكر لا ها الله اذا لا يعمد الى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه قاله في قتادة وقد قتل رجلا من المشركين وهو يطلب سلبه والظاهر انه عن الرأي دون الوحي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم صدق أي في الحكم فصوبه والكلام في هذه الصيغة وان اذا تصحيف والصحيح لا ها الله ذا وانه ماتقديره فقد استوفى في فن آخر ولنا أيضا ما صح في الخبر انه حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال صلى الله عليه وسلم لقد حكمت بحكم من فوق سبع أرقعة أي بحكم الله والرقيع السماء قالوا المفروض انهم قادرون على العلم بالرجوع الى الرسول والقدرة على العلم تمنع الاجتهاد المفروض الذي غايته الظن الجواب لا نسلم انها تمنعه اذ قد ثبت الخيرة بين العلم والاجتهاد بالدليل الذي قدمر قال في المنتهى ولو سلم فالحاضر يظن ان لو كان وحي لبلغه والغائب لا يقدر قالوا قد ثبت ان الصحابة كانوا يرجعون اليه في الوقائع وهو دليل منع الاجتهاد الجواب ان هذا لا دلالة له على منعهم من الاجتهاد لجواز أن يكون الرجوع فيما لم يظهر لهم وجه الاجتهاد ولجواز الامرين قال ﴿ مسئلة الاجماع على ان المصيب في العقليات واحد وان النافي ملة الاسلام مخطئ آثم كافر اجتهد أو لم يجتهد وقال الجاحظ لا اثم على المجتهد بخلاف المعاند وزاد العنبري كل مجتهد في العقليات مصيب لنا اجماع المسلمين على انهم من أهل النار ولو كانوا غير آثمين لما ساغ ذلك واستدل بالظواهر وأجيب باحتمال التخصيص قالوا تكليفهم بنقيض اجتهادهم ممتنع عقلا وسمعا لانه مما لا يطاق وأجيب بأنه كلفهم الاسلام وهو من المتأتي المعتاد فليس من المستحيل في شئ ﴾ أقول قد اختلف أ كل مجتهد مصيب أم لا وحكم العقليات والشرعيات في ذلك مختلف فجعلها مسئلتين وتكلم أولا في العقليات وذكر الاجماع على النفي بل المصيب من المتخالفين واحد ليس الا والآخر مخطئ وان من كان نافيا لملة الاسلام كلها أو بعضها فهو مخطئ آثم كافر سواء اجتهد أو لم يجتهد خلافا للجاحظ فانه قال لا اثم على المجتهد مع انه مخطئ ويجري عليه في الدنيا أحكام الكفار بخلاف المعاند فانه آثم واليه ذهب العنبري وزاد عليه ان كل مجتهد في العقليات مصيب فان أراد وقوع معتقده حتى يلزم من اعتقاد قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث فخروج عن المعقول وان أراد عدم الاثم فيحتمل عقلا ولنا في نفيه اجماع المسلمين قبل ظهور المخالف على قتل

عليه بعده (قوله بحكم من فوق سبع أرقعة) بفتح الميم على ان من موصولة وفي المتن وسائر كتب الاصول بحكم الله من فوق سبعة أرقعة بكسر الميم واثبات التاء في سبعة وفي الكتب المعتبرة في الحديث لقد حكمت بحكم الملك بكسر الميم وروي بفتحها (قوله بالدليل الذي قد مر) هو قول أبي بكر رضي الله لا ها الله ذا وتصديق الرسول عليه السلام اياه فانه يدل على انه كان مخيرا بين ان يرجع فيعلم وان يجتهد فيحكم اذ لو تعين عليه العلم بالرجوع الى النبي عليه السلام لما جاز له العدول الى الاجتهاد وقد يتوهم انه الذي مر في آخر المسئلة السابقة من ثبوت الخيرة للنبي عليه السلام بين ان يحكم بالظن الحاصل من الشاهد وبين ان ينتظر الوحي وليس بشئ أما أولا فلان الكلام في غير النبي عليه السلام من مجتهدي عصره وأما ثانيا فلان ما ذكر مع انه ليس بدليل بل سند منع انما يدل على انه يتعين اتباع الظن قبل الوحي والعلم بعده من غير خيرة وتوهم بعض الشارحين ان المراد انه تثبت الخيرة بين الرجوع الى النبي عليه السلام وبين الاجتهاد بالدليل فلا تمنع القدرة على العلم الاجتهاد وفساده واضح وتقرير الشارح العلامة ان القدرة على العلم انما تمنع الاجتهاد واذا لم يثبت الاختيار بين الرجوع الى النبي عليه السلام وبين الاجتهاد يدل على جواز الاجتهاد حينئذ وعدم ثبوته حينئذ لجواز ان تثبت الخيرة لهم حينئذ بالدليل وعبارة المنتهى ربما تشعر بهذا المعنى حيث قال وأجيب بجواز الخيرة لهم بالدليل ولو سلم فالحاضر يظن انه لو كان لبلغه والغائب لا يقدر يعني لو سلم ان لا دليل على الخيرة في حقهم فالرجوع متعذر اما من الغائب فظاهر وأما من الحاضر فلوجود المانع وهو ظنه انه لو كان وحي في تلك الواقعة لبلغه (قوله لجواز أن يكون الرجوع) يشير الى ان مرجع هذا الجواب الى ما ذكر في المنتهى حيث قال وأجيب فيما لم يظهر لهم فيه وجه الاجتهاد ولو سلم فلجواز الامرين (قوله مخطئ آثم كافر) لم يقتصر على الكفر ليتأتى ذكر خلاف العنبري في الخطا والجاحظ في الاثم وعمم الحكم بقوله سواء اجتهد أو لم يجتهد ليتأتى خلاف الجاحظ في الاثم على تقدير الاجتهاد (قوله فان أراد) لا يقال المراد ان حكم الله في حقه هو ما أدى اليه اجتهاده لانا نقول الكلام في العقليات التي لا دخل فيها لوضع الشارع ككون العالم قديما أو حادثا وكون الصانع ممكن الرؤية أو ممتنعها (قوله ولنا في نفيه) أي نفي ما ذهب اليه الجاحظ والعنبري وفي قوله قبل ظهور المخالف دفع لما يتوهم من انه لا يتصور

الكفار وقتالهم وعلى انهم من أهل النار يدعونهم بذلك الى النجاة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد بل يقطعون بانهم لا يعاندون الحق بعد ظهوره لهم بل يعتقدون دينهم الباطل عن نظر واجتهاد واستدل بالظواهر نحو قوله تعالى فويل للذين كفروا من النار وقوله ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم الجواب انه لا يفيد قطعا لجواز التخصيص بغير المجتهد منهم قالوا تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق فيمتنع أما الاولى فلان المقدور بالذات هو الاجتهاد والنظر لكونهما من قبيل الافعال دون الاعتقاد فانه من قبيل الصفات وما يؤدى اليه الاجتهاد حصوله بعد الاجتهاد ضرورى واعتقاد خلافه ممتنع وأما الثانية فلما تقدم من دليل العقل والسمع على امتناع تكليف ما لا يطاق وعلى عدم وقوعه الجواب لا نسلم ان نقيض اعتقادهم غير مقدور فان ذلك امتناع بشرط المحمول أى ما داموا معتقدين لذلك يمتنع ان يعتقدوا خلافه وذلك لا يوجب كون الفعل ممتنعا عنهم غير مقدور لهم فان الممتنع الذى لا يجوز التكليف به ما لا يتأتى عادة كالطيران وحمل الجبل وأما ما كلفوهم به فهو الاسلام وهو متأت منهم ومعتاد حصوله من غيرهم ومثله لا يكون مستحيلا قال (مسئلة القطع لا اثم على المجتهد فى حكم شرعى اجتهادى وذهب بشر المريسى والاصم الى تأثيم المخطئ لنا العلم بالتواتر باختلاف الصحابة المتكرر والشائع من غير نكير ولا تأثيم لمعين ولا لمبهم والقطع انه لو كان أثم لقضت العادة بذكره واعترض كالقياس) أقول مامر حكم المجتهد فى الاعتقاديات من الاصول وأما الاحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية اذا أخطأ فيها المجتهد فنحن نقطع بانه لا اثم فيه ولا خلاف فيه سوى ما روى عن بشر المريسى وأبى بكر الاصم من ان المخطئ آثم ولا يعبأ بخلافهما لانه بعد انعقاد الاجماع لنا انا علمنا بالتواتر ان الصحابة قد اختلفوا فى المسائل الاجتهادية وتكرر ذلك وشاع ولم ينقل نكير ولا تأثيم من بعضهم لبعض معين بأن يقول أحد المخالفين ان الآخر آثم ولا مبهم بأن يقال أحدهما آثم مع القطع انه لو كان اثم لذكر ولخافوا الاجتهاد وتجنبوه وخوفوا منه فلما لم يتكلم فيه بتأثيم علم قطعا عدم الاثم واعترض بما مر من الاسئلة على دليل كون القياس حجة والجواب هو الجواب فلا معنى للتكرار قال (مسئلة المسئلة التى لا قاطع فيها قال القاضى والجبائى كل مجتهد فيها مصيب وحكم الله فيها تابع لظن المجتهد وقيل المصيب واحد ثم منهم من قال لا دليل عليه كدفين يصاب وقال الاستاذ ان دليله ظنى فمن ظفر به فهو المصيب وقال المريسى والاصم دليله قطعى والمخطئ آثم ونقل عن الائمة الاربعة التخطئة والتصويب فان كان فيها قاطع فقصر فمخطئ آثم وان لم يقصر فالمختار مخطئ غير آثم لنا لا دليل على التصويب والاصل عدمه وصوب غير معين للاجماع وأيضا لو كان كل مصيبا لاجتمع النقيضان لان استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه للاجماع على انه لو ظن غيره لوجب الرجوع فيكون ظانا عالما بشئ واحد لا يقال الظن ينتفى بالعلم لانا نقطع ببقائه ولانه كان يستحيل ظن النقيض مع ذكره فان قيل مشترك الالزام لان الاجماع على وجوب اتباع الظن فيجب الفعل أو يحرم قطعا قلنا الظن متعلق بأنه الحكم المطلوب والعلم بتحريم المخالفة فاختلف المتعلقان فاذا تبدل الظن زال شرط تحريم المخالفة فان قيل فالظن متعلق بكونه دليلا والعلم بثبوت مدلوله فاذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم قلنا كونه دليلا حكم أيضا فاذا ظنه علمه والا جاز أن يكون المتعبد به غيره فلا يكون كل مجتهد مصيبا وأيضا أطلق الصحابة

الاجماع مع مخالفتهما هذا وفى ورود الدليل على محل النزاع مناقشة لان الاجماع انما هو فى الكافر المخالف للملة صريحا والنزاع انما هو فيمن ينتمى الى الاسلام فيكون من أهل القبلة والا فكيف يتصور من المسلم الخلاف فى خطأ مثل اليهود والنصارى قال الامام حجة الاسلام النظريات تنقسم الى قطعية وظنية والقطعية أقسام كلامية وأصولية وفقهية اما الكلامية فنعنى بها ما يدرك بالعقل من غير ورود السمع كحدوث العالم واثبات المحدث وصفاته وبعثة الرسل ونحو ذلك والحق فيها واحد والمخطئ آثم فان أخطأ فيما يرجع الى الايمان بالله ورسوله فكافر والا فآثم مخطئ مبتدع كما فى مسئلة الرؤية وخلق القرآن وارادة الكائنات وأمثالها ولا يلزم الكفر وأما الاصولية فمثل حجية الاجماع والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما أدلتها قطعية فالمخالف فيها آثم مخطئ وأما الفقهية فالقطعيات منها مثل وجوب الصلوات الخمس والزكاة والصوم والحج وتحريم الزنا والقتل والسرقة والربا وكل ما علم قطعا من دين الله فالحق فيها واحد والمخالف آثم فان انكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كتحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم فكافر وان علم بطريق النظر كحجية الاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالاجماع فآثم مخطئ لا كافر (قوله يعنى انه ليس بمعذور) لكونه من الصفات والكيفيات النفسية دون الافعال الاختيارية والمراد بنقيض الاعتقاد هو اعتقاد نقيض معتقدهم بقرينة قوله واعتقاد خلافه ممتنع الخطأ
والمراد بالامتناع بشرط المحمول هو الامتناع بشرط وصف الموضوع وقد سبق مثل ذلك فى موضع آخر ومعنى كون حصول نتيجة الاجتهاد ضروريا انه لا ينفك عنه وان كان ذلك بحسب جرى العادة عندنا دون الوجوب (قوله اعترض كالقياس) اشارة الى ما قال فى

باب القياس فان قيل أخبار آحد في قطعي الى آخر الجواب (قوله لا حكم لله معينا فيها) ان أراد قبل الاجتهاد وهو الظاهر فلا حاجة الى قيد التعيين لانه لا حكم أصلا ضرورة ان الحكم ما أدى اليه الاجتهاد وان أراد بعد الاجتهاد فلله بالنسبة الى كل مجتهد حكم معين قلنا المراد الاول وقيد التعيين اشارة الى قدم الخطاب بمعنى ان لله فيها خطابا بالكنه انما يتعين وجوبا أو حرمة أو غيرهما بحسب ظن المجتهد فالتابع لظن المجتهد هو الخطاب المتعلق لا نفس الخطاب وأما عند من يجعل الخطاب حادثا فقبل الاجتهاد لا حكم أصلا ويمكن أن يقال المراد ان حكم الله قبل اجتهاد المجتهد ليس واحدا معينا بل له أحكام مختلفة بالنسبة الى المجتهدين يظهر بالاجتهاد ماهو حكم بالنسبة الى كل منهم ذهب شرذمة من المصوبة الى أن لله في الواقعة حكما واحدا يتوجه اليه الطلب اذ لا بد للطالب من مطلوب لكن لم يكلف المجتهد اصابته فلذلك كان مصيبا وان لم يصبه اذ المعنى بالمصيب انه أدى ما كلف به كذا ذكره الغزالي ولا يخفى ان هذا بعينه مذهب القائلين بتخطئة البعض وان سمى المخطئ مصيبا بمعنى انه ادى ما كلف به (قوله دليله قطعي والمخطئ آثم) ههنا مذهب آخر لم يتعرض له وهو ان الدليل قطعي والمخطئ غير آثم بل معذور لخفاء الدليل وغموضه وكذا القائلون بكون الدليل ظنيا افترقتان منهم من قال لم يكلف المجتهد اصابته لخفائه وغموضه فلذا كان معذورا بل مأجورا وقال قوم أمر بطلبه واذا أخطأ لم يكن مأجورا لكن حط الاثم عنه تخفيفا (قوله والاصل عدم التصويب) بناء على انهم قبل الاجتهاد لم يصيبوا الحكم فيستمر عدم الاصابة (٢٩٥) حتى يظهر دليل وجودها لا بناء على ان الاصل في كل حادث هو العدم لانه معارض بان التخطئة أيضا حادث (قوله ولا يخفى) يعني ان الاستدلال بأنه لا دليل على الثبوت فيجب نفيه من أضعف طرق الاستدلال ومسئلة تصويب الكل أو تخطئة البعض من معظم مباحث الاصول ومعارك آراء الفرق فلا يحسن اثباته به (قوله ولنا أيضا) توضيح الدليل انه لو كان كل مجتهد مصيبا فان أدى اجتهاد المجتهد الى حرمة النبيذ حصل له الجزم بأن الحكم في حقه الحرمة وهذا الجزم مشروط ببقاء ظن الحرمة اذ لو تغير الى ظن الاباحة لزم الرجوع الى القطع بأن الحكم في حقه الاباحة واذا كان الظن باقيا كان المجتهد قاطعا بحرمته عليه غير قاطع وهو محال وتوضيح السؤال انا سلمنا انه اذا زال ظن الحرمة الى ظن الاباحة لزم زوال حكم ظن الحرمة وهو وجوب اتباعه لكن لا نسلم انه اذا زال ظن الحرمة الى العلم بالحرمة لزم زوال حكم ظن الحرمة بل صار حكمه أوكد وأثبت لان العلم بالحرمة أولى بالاتباع من الظن بها وهذا معنى قوله وهو أجدر أي القطع بالاتباع من الظن وحينئذ لا يتم ماذكرتم ان استمرار القطع مشروط ببقاء الظن وانه اذا زال القطع وتوضيح الجواب أولا أنا نقتصر من الاستدلال على بقاء ظن الحرمة عند القطع بأنها الحكم في حقه على ادعاء ضرورة وانه لم يحصل جزم يزيله وثانيا انا نقيم الحجة على بقاء ظن الحرمة وامتناع زواله الى ظن الاباحة مثلا عند القطع بان الحكم في حقه الحرمة وذلك لانه اذا كان الظن بالحكم موجبا للعلم به على ماهو اللازم من تصويب كل مجتهد امتنع ظن نقيض الحكم مع تذكر ظن الحكم لامتناع ظن نقيض المعلوم مع ملاحظة ماهو موجب للعلم والا لم يكن العلم علما ولا الموجب موجبا لا يقال الامتناع مع التذكر لا يوجب الامتناع مطلقا الا انا نقول الكلام فيما اذا كان متذكرا الظن الحرمة قاطعا بأنها الحكم في حقه والا فلا خفاء في جواز زوال العلم عند الذهول عن موجبه وعن كونه موجبا وفي جواز طريان ظن النقيض حينئذ لا يقال فيرد مثل ذلك على غير المصوبة وتقريره انه لو صح ماذكرتم لزم أن يمتنع زوال ظن الحكم الى ظن نقيضه لانه لا محالة يكون عن امارة هي بمنزلة الموجب له ومع تذكر موجب الشئ يمتنع زواله لانا نقول ليس بين الظن وبين ما ينشأ هو عنه ربط عقلي حتى يكون بمنزلة الموجب له كما في العلم الذي

الخطأ في الاجتهاد كثيرا وشاع وتكرر ولم ينكر عن علي وزيد وغيرهما انهم خطؤا ابن عباس في ترك العول وخطأهم وقال من باهلني باهلته ان الله لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا) أقول المسئلة اما لا قاطع فيها من نص أو اجماع أو فيها قاطع اما التي لا قاطع فيها فعند اختلاف فيها فقال القاضي والجبائي كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا لله فيها وحكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقد قيل لله فيها حكم والمصيب واحد ثم منهم من قال لله فيها حكم ولم ينصب عليه دليلا انما يوقف عليه اتفاقا كدفين يصاب فمن أصابه فهو المصيب وغيره المخطئ وقيل بل عليه دليل ثم اختلف في دليله فقال الاستاذ دليله ظني فالمخطئ غير آثم وقال بشر المريسي وأبو بكر الاصم دليله قطعي والمخطئ آثم والشافعي وأبو حنيفة ومالك واحمد أربعتهم نقل عنهم تصويب كل مجتهد وتخطئة البعض واما التي فيها قاطع فان قصر في طلبه كان آثما وان لم يقصر فغير آثم وهل هو مخطئ فيه خلاف والمختار انه مخطئ لنا لا دليل على التصويب والاصل عدم التصويب فوجب نفيه فان قيل فكذا نقول في تصويب كل واحد فيجب نفيه عن كل واحد وذلك مما لم يقل به أحد قلنا دليلنا يقتضي ذلك لولا الاجماع على تصويب واحد غير معين فان عدم تصويب كل واحد ينافي ذلك ولا يخفى ان اثبات مثل هذا الاصل بمثل هذا الدليل لا يحسن ولنا أيضا لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين لانه لو كان كذلك فاذا ظن حكما قطع بأنه الحكم في حقه ولا شك أن استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه للاجماع على انه لو ظن

لا يكون الاعن موجب فحينئذ لا يمتنع زوال ظن الحكم مع تذكر الامارة التي عنها الظن كما يزول ظن المطر مع بقاء الغيم الرطب الذي هو مظنة له وفي كلام الشارح العلامة ما يشعر بأنه لا يفهم من هذا المقام معنى يعتد به وغاية ما أدى اليه نظر الشارحين في تقرير السؤال انه اعتراض على الملازمة المذكورة بأنها انما تتم لو كان استمرار القطع مشروطا ببقاء الظن وهو ممنوع فان الظن ينتفي بالعلم ضرورة انتفاء احتمال النقيض وما لا يمكن اجتماعه مع الشئ لا يكون شرطا له وتقرير الجواب انه لو انتفى ظن الشئ بالعلم لكان يستحيل ظن نقيض الشئ مع ذكر الحكم لاجل العلم فان عند ظن نقيض الشئ يكون الشئ موهوما واذا كان الظن ينتفي بالعلم فبالطريق أن ينتفي الوهم اللازم لظن نقيض الشئ بالعلم فيلزم استحالة ظن نقيض مع ذكر تحكم لاجل العلم بالحكم واللازم باطل للاجماع على جواز ظن نقيض الحكم عند ذكر الحكم (قوله فان قيل) يعني أن ما ذكرتم من لزوم اجتماع النقيضين كما يرد على تصويب الكل يرد على تخطئة البعض فلا يصلح للاستدلال اما أولا فلانه منقوض اجمالا بأنه لو صح لما قام دليلا على النقيضين ولانه معارض بالمثل وأما ثانيا فلانه مدفوع اجمالا بأنه لا بد لكم من جواب عنه فهو بعينه جوابنا وأما ثالثا فلانه لو صح لزم مخالفة الاجماع على حقية أحد المذهبين فقوله ولاح لكم عطف على قوله اذ يعلم به (قوله وليس كذلك) يعني ان قولكم اذا ظن وجوب الفعل قطعا ان أردتم حصول القطع بأن حكم الله تعالى فيه هو الوجوب فممنوع والاجماع لم ينعقد على ذلك وان أردتم حصول القطع بلزوم الاتيان بذلك الفعل وعدم جواز تركه فسلم لكنه لا يوجب النقيضين لان الظن لم يتعلق بذلك بل بأن حكم الله تعالى فيه هو الوجوب فان قيل لزوم الفعل شرعا وجوبه فالقطع به وبتحريم الترك قطع بالوجوب قلنا نعم لكن متعلق الظن هو الحكم بمعنى الخطاب والحاصل ان الظن متعلق بالحكم بمعنى الخطاب والقطع بلزوم امتثاله بناء على كونه وذلك متعلق الظن وهذا بخلاف رأي المصوبة فانه يستلزم كون الخطاب متعلق العلم على مامر (قوله فان قيل فيلزمكم) اشارة الى أن قوله فاذا تبدل الظن زال شرط تحريم المخالفة جواب سؤال توجيهه انه لو صح ما ذكرتم من كون الظن بالحكم موجبا للقطع بتحريم مخالفة الحكم المظنون لامتنع ظن نقيضه والعمل بخلافه لما مر من دوام العلم بدوام موجبه واللازم باطل ضرورة احتمال تغير الاجتهاد وطريان ظن النقيض وتقرير الجواب ان الظن انما أوجب العلم بوجوب العمل بالمظنون وتحريم مخالفته مادام مظنونا ويشترط كونه مظنونا والشئ كما ينتفي بانتفاء موجبه فقد ينتفي بانتفاء شرطه وجمهور الشارحين على انه جواب سؤال تقريره ان متعلق العلم لو كان غير متعلق الظن لما اختلف بتبدل الظن لكنه يختلف لانه اذا تبدل الظن لم يحرم المخالفة وحاصله ان زوال العلم عند زوال الظن يشعر باتحاد المتعلق والجواب ان ذلك ليس لاتحاد المتعلق بل لكون بقاء العلم بتحريم المخالفة مشروطا ببقاء الظن بالحكم فحينئذ أي حين يثبت انه اذا ظن الحكم الذي هو كونه دليلا فقد علمه ثم الزام المصوبة باستلزام مذهبهم اتحاد متعلق الظن والعلم وهو جمع بين النقيضين غايته انه لا يكون في حكم شرعي عملي هو خطاب التكليف بل حكم شرعي اعتقادي هو كون الدليل الذي لاح للمجتهد دليلا

غيره وجب عليه الرجوع عنه الى ذلك الغير فيكون عالما به مادام ظانا له فيكون ظانا عالما بشئ واحد في زمان واحد فيلزم القطع وعدم القطع وهما نقيضان لا يقال لا نسلم أن شرط القطع بقاء الظن قولك لو ظن غيره وجب عليه الرجوع قلنا نعم ومن اين يلزم من زوال حكم الظن عند زوال الظن بالشئ الى الظن بخلاف متعلقه زوال حكمه عند زواله الى العلم بمتعلقه فان القطع به أولى بذلك الحكم من ظنه والحال فيما نحن فيه كذلك فانه يستمر الظن ريثما يحصل به القطع فاذا حصل القطع زال الظن ضرورة وحكم القطع هو اتباعه وهو به أجدر من الظن لانا نقول أولا انا نقطع ببقاء الظن وعدم جزم مزيل له فانكاره بهت ومكابرة وثانيا لو كان الظن موجبا للعلم لامتنع ظن النقيض مع تذكره اذ يستحيل ظن نقيض ما علم بموجب مع تذكر ذلك الموجب لوجوب دوام العلم بدوام ملاحظة موجبه اذ الغرض انه موجب نعم قد يزول عند الذهول عن الموجب وكونه موجبا وذلك بخلاف ما عنه الظن فانه قد ينتفي الظن مع تذكره لانه ليس موجبا كالغيم الرطب للمطر فان قيل ما ذكرتم مشترك الالزام لان لزوم النقيضين وارد على المذهبين فيكون مردودا اذ يعلم به ان منشأ الفساد ليس خصوصية أحد المذهبين ولان لكم جوابا تذبون به عن مذهبكم فهو جوابنا وان لم نعلمه بعينه أو نقول لو صح هذا لبطل المذهبان وهو خلاف الاجماع بيان انه مشترك الالزام ان الاجماع منعقد على وجوب اتباع الظن فاذا ظن الوجوب وجب الفعل قطعا واذا ظن الحرمة حرم الفعل قطعا ثم شرط القطع بقاء الظن بما ذكرتم فيلزم الظن والقطع معا ويجتمع النقيضان قلنا انما يلزم ذلك لو كان متعلق القطع والظن شيأ واحدا وليس كذلك لان الظن متعلق بانه الحكم المطلوب والقطع متعلق بتحريم مخالفته لانه مظنون فاختلف المتعلقان فان قيل فيلزمكم امتناع ظن النقيض مع تذكر طريق العلم كما تقدم قلنا لا يرد لان العلم متعلق بان المظنون مادام مظنونا يجب العمل به فاذا زال الظن فقد زال شرط العمل به فقد انتفى العلم بوجوب العمل به في زمان زوال الظن

وذلك كان حاصلا قبل زوال الظن والعلم بوجوب العمل به عند بقائه باق مستمر فان قيل فهذا الجواب بعينه يجري في دليلكم اذ يقال لا نسلم اتحاد متعلق الظن والعلم فان الظن متعلق بكون الدليل دليلا والعلم متعلق بثبوت مدلوله مادام دليلا فاذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم وهو ظن الدلالة قلنا هذا لا يدفع اجتماع النقيضين فان كونه دليلا أيضا حكم فاذا ظنه فقد علمه اذ لو لم يعلمه لجاز أن يكون المتعبد به غيره أي الذي يجب العمل به غير ذلك الدليل فلا يحصل له الجزم بوجوب العمل بظنه فقد أخطأ في اعتقاد انه دليل فهذا حكم قد أخطأ فيه المجتهد فلا يكون كل مجتهد مصيبا فحينئذ يجتمع في كونه دليلا الظن والعلم ويتم الالزام ولنا أيضا أن الصحابة أطلقوا الخطأ في الاجتهاد كثيرا وشاع وتكرر من غير نكير فكان اجماعا منه ماروي عن علي وزيد وغيره من تخطئة ابن عباس في ترك العول وهو خطأهم حتى قال من باهلني باهلته ان الله لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا وذلك كثير قال أبو بكر أقول في الكلالة برأيي فان كان صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان وقال عمر ان عمر لا يدري انه أصاب الحق لكنه لم يأل جهدا وعن علي في قضية المجهضة ان كان قد اجتهد فقد اخطأ وان لم يجتهد فقد غشك قال ((واستدل ان كانا بدليلين فان كان احدهما راجحا تعين والا تساقطا واجيب بان الامارات تترجح بالنسب فكل راجح واستدل بالاجماع على شرط المناظرة فلولا تبيين الصواب لم يكن فائدة واجيب بتبيين الترجيح أو التساوي أو التمرين واستدل بان المجتهد طالب وطالب ولا مطلوب محال فمن اخطأ فهو مخطئ قطعا واجيب مطلوبه ما يغلب على ظنه فيحصل وان كان مختلفا واستدل بانه يلزم حل الشئ وتحريمه لو قال مجتهد شافعي لمجتهدة حنفية أنت بائن ثم قال راجعتك وكذا لو تزوج مجتهد امرأة بغير ولي ثم تزوجها بعده مجتهد بولي واجيب بانه مشترك الالزام اذ لا خلاف في لزوم اتباع ظنه وجوابه ان يرفع الى الحاكم فيتبع حكمه)) أقول هذه مسالك استدل بها للمذهب المختار مع ضعفها استدل بان قوليهما في مسئلة ان كانا معا أو احدهما بلا دليل فواضح انه خطأ وان كانا بدليلين فاما ان يترجح أحدهما أو يتساويا فان ترجح أحدهما تعين للصحة ويكون الآخر خطأ اذ لا يجوز العمل بالمرجوح وان تساويا تساقطا وكان الحكم الوقف أو التخيير فكانا في التعيين مخطئين الجواب قولك اما ان يتساويا أو يترجح أحدهما قلنا بل ههنا قسم ثالث وهو أن يترجح كل واحد منهما فان الامارات تترجح بالنسبة فانها ليست أدلة في انفسها فامارة كل راجحة عنده وذلك هو رجحانه في نفس الامر واستدل بان الامة اجمعوا على شرع المناظرة ولا يتصور لها فائدة الا تبيين الصواب من الخطأ وتصويب الجميع ينفي ذلك الجواب لا نسلم ان لا فائدة لها الا ذلك ومن فوائده ترجيح احدى الامارتين في نظرهما ليرجعا اليها ومنها تساويهما ليتساقطا ويرجعا الى دليل آخر ومنها التمرين وحصول ملكة الوقوف على المآخذ ورد الشبه ليعين ذلك على الاجتهاد واستدل بان المجتهد طالب فله مطلوب فان اثبات طالب لا مطلوب له محال فمن وجد ذلك المطلوب فهو مصيب ومن أخطأه فهو مخطئ قطعا الجواب قولك طالب ولا مطلوب له محال مسلم لكنه انما يتم الدليل به لو ثبت ان المطلوب ثابت قبل الطلب والغرض وجدانه وذلك أول المسئلة فان مطلوب كل واحد عندنا ما يغلب على ظنه من الامارات المختلفة فيحصل لكل مطلوبه وان كان مختلفا فان قلت اليس متعلق ظنه كونه حكم الله فكيف يمكن ذلك مع الجزم بان لا حكم لله في الواقعة وبالجملة فطلب اي بعد مطلب هل فالم يعلم بان حكما كيف يطلب تعينه أهو الحرمة أو الاباحة قلنا لا بل متعلق ظنه انه اليق بالاصول وانسب بما عهد من الشارع اعتباره واستدل بان تصويب الكل مستلزم للمحال فيكون محالا بيانه في صورتين احداهما اذا كان الزوج مجتهدا شافعيا والزوجة مجتهدة حنفية فقال لها أنت بائن ثم

(قوله في قضية المجهضة) هي المرأة التي استحضرها عمر فأجهضت أي ألقت ما في بطنها (٢٩٧) فقال عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان انما أنت مؤدب لا نرى عليك شيأ فقال علي رضي الله عنه ان كانا قد اجتهدا فقد أخطآ وان لم يجتهدا فقد غشاك من الغش وهو الخيانة فضمير الفاعل لهما والخطاب لعمر وقد وقع في الشارح غشك بلفظ الوحدة فان كان سهوا فذاك وان كان رواية فالضمير لعثمان لانه أشهر بالاجتهاد (قوله فواضح انه خطأ) اشارة الى أنه لم يتعرض في المتن لهذا الشق من الترديد لوضوح حكمه (قوله لكنه انما يتم) يعني ان الطلب يقتضي مطلوبا لكنه يجب أن لا يكون مطلوبه حاصلا وقت الطلب بل بعده فالمجتهد يطلب غلبة ظنه بشئ من الوجوب والندب وغيرهما بمعونة امارة من الامارات المختلفة وبعد حصول تلك الغلبة يسقط طلبه وظاهر كلام الشارح ان مطلوبه امارة من الامارات المختلفة بحيث يظن انها اليق بالاصول الشرعية وأنسب بما عهد من الشارع اعتباره ولكن ينبغي أن يكون المراد أن مطلوبه حكم يغلب على ظنه من النظر في الامارات بحيث يظن ذلك الحكم أليق وأنسب بما يعتبره الشارع في الاحكام فليس هو طالبا بأي من المحققات بل من المحتملات وحقيقة الحال ما ذكر في بعض الشروح أن المطلوب حكم يغلب على ظن المجتهد وهو من هذا الوجه موجود في الذهن وهذا القدر يكفي في توجه الطلب نحوه (قوله مجتهدا شافعيا) يعني يوافق رأيه رأي

قال راجعتك والرجل يعتقد الحل والمرأة الحرمة فيلزم من صحة المذهبين حلها وحرمتها ثانيتهما أن ينكح مجتهد امرأة بغير ولى لانه يرى صحته و ينكح مجتهد آخر تلك المرأة اذ يرى بطلان الاول فيلزم من صحة المذهبين حلها لهما وانه محال الجواب انه مشترك الالزام اذ لا خلاف فى انه يلزمه اتباع ظنه والجواب الحق هو الحل وهو انه يرجع الى حاكم ليحكم بينهما فيتبعان حكمه لوجوب اتباع الحكم للموافق والمخالف قال «المصوبة قالوا لو كان المصيب واحدا لوجب النقيضان ان كان المطلوب باقيا أو وجب الخطأ ان سقط الحكم المطلوب واجيب بثبوت الثانى بدليل انه لو كان فيها نص أو اجماع ولم يطلع عليه بعد الاجتهاد وجب مخالفته وهو خطأ فهذا اجدر قالوا قال بايهم اقتديتم اهتديتم ولو كان أحدهما مخطئا لم يكن هدى واجيب بانه هدى لانه فعل ما يجب عليه من مجتهد أو مقلد» أقول القائلين بان كل مجتهد مصيب دليلان قالوا أولا لو كان المصيب واحدا والمخطئ يجب عليه العمل بموجب ظنه فاما ان توجبه عليه مع القول ببقاء الحكم الذى هو فى نفس الامر فى حقه أو مع زواله والاول يستلزم ثبوت الحكم الاول والثانى فى حقه وهما نقيضان والثانى يستلزم أن يكون العمل بالحكم الخطأ واجبا وبالصواب حراما وانه محال والجواب انا نختار الثانى وهو زوال الحكم الاول قولك انه محال ممنوع ومما يدل على انه ليس بمحال وقوعه فيما اذا كان فى المسئلة نص أو اجماع ولم يطلع عليه بعد الاجتهاد فانه يجب عليه مخالفته للواقع مع الاتفاق على انه خطأ فهذا مع الاختلاف اجدر قالوا ثانيا قال صلى الله عليه وسلم أصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولو كان بعضهم مخطئا فى اجتهاده لم يكن فى متابعته هدى فان العمل بغير حكم الله ضلال الجواب ان كونه ضلالا من وجه لا يمنع كونه هدى من وجه آخر وهذا هدى لانه قد فعل ما يجب عليه سواء كان مجتهدا أو مقلدا فانه يجب العمل بالاجتهاد للمجتهد ولمقلده قال «مسئلة تقابل الدليلين العقليين محال لاستلزامهما النقيضين وأما تقابل الامارات الظنية وتعادلها فالجمهور جائز خلافا لاحمد والكرخى لنا لو امتنع لكان لدليل والاصل عدمه قالوا لو تعادلا فاما ان يعمل بهما أو باحدهما معينا أو مخيرا أو لا والاول باطل والثانى تحكم والثالث حرام لزيد حلال لعمرو من مجتهد واحد والرابع كذب لانه يقول لا حرام ولا حلال وهو أحدهما وأجيب يعمل بهما فى أنهما وقفا فيقف أو باحدهما مخيرا أو لا يعمل بهما ولا تناقض الا من اعتقاد نفى الامرين لا فى ترك العمل» أقول الدليل ما يرتبط به ثبوت مدلوله ارتباطا عقليا والامارة ما يحصل به الظن ولا يرتبط ارتباطا عقليا كما علمت فأما الدليلان فتقابلهما وتعارضهما محال قطعا وباتفاق العقلاء والا لزم حقيقة مقتضاهما فيلزم وقوع المتنافيين ولا يتصور رفعهما ترجيح لانه فرع تفاوت فى احتمال النقيض ولا يتصور فى القطعى وأما الامارات الظنية فتقابلهما وتعادلهما أى تساويهما من غير ترجيح هل يجوز الجمهور على انه جائز ومنعه أحمد والكرخى لنا لو امتنع لكان امتناعه لدليل والتالى باطل اذ الاصل عدم الدليل قالوا لو تعادل امارتان فاما ان يعمل بهما أو باحدهما معينا أو مخيرا أو لا يعمل بهما والكل باطل أما الاول وهو العمل بهما فظاهر للزوم اجتماع التحليل والتحريم وهو تناقض وأما الثانى وهو العمل باحدهما معينا فلانه مع تساويهما تحكم وهو باطل وأما الثالث وهو العمل باحدهما مخيرا فلانه حينئذ يجوز ان يفتى لزيد بالحل ولعمرو بالحرمة فيكون الفعل الواحد حلالا لزيد حراما لعمرو من مجتهد واحد وانه محال وأما الرابع وهو عدم العمل بهما فلانه قول بانه ليس حلالا ولا حراما مع انه اما حلال واما حرام

الشافعى والا فلا يجوز للمجتهد التقليد ومثل قولنا أنت بائن بائن عند الشافعية رجعى وعند الحنفية بائن ووجه كونه مشترك الالزام فى الثانى ظاهر لانه كما يمتنع كونها حلالا للزوجين فى نفس الامر كذلك فى نظر المجتهد وحكمه وأما فى الاول ففيه بحث لجواز حلها للزوج عند مجتهد وحرمتها عند مجتهد آخر نعم يتوجه الاشكال من جهة أنه يلزم أن يكون للزوج طلب التمكن وللزوجة الامتناع كما أن فى الثانية لكل من الزوجين طلب التمكن وهذا محال (قوله والجواب الحق) يشير الى أن الجواب الاول جدلى لكن فى كون هذا جوابا عن الالزام المذكور نظر لان حكم الحاكم انما يصلح لدفع النزاع اذا تنازعا لا لرفع تعلق الحل والحرمة بشئ واحد فانه بعد الحكم لم يرتفع ذلك التعلق على تقدير تصويب كل مجتهد نعم لو أجاب بأن الحل بالاضافة الى أحدهما والحرمة بالاضافة الى الآخر ولا امتناع فى ذلك لكان وجها كذا فى بعض الشروح (قوله مع الاتفاق على أنه خطأ) لان الخلاف انما هو فى الاحكام الاجتهادية التى لا قاطع فيها وأما الحكم الثابت بالدليل القطعى فهو الحكم فى حق الكل بلا خلاف وان لم يبلغ المجتهد دليله (قوله الدليل ما يرتبط به ثبوت مدلوله) الدليل بهذا التفسير لا يكون الا قطعيا ولا تقابل بين القطعيين عقليين كانا أو نقليين فلا وجه للتقييد بالعقلى الا من جهة أن القطعيين قد يتقابلان بأن يكون أحدهما ناسخا للآخر وأما وصف الامارة بالظنية فلمقصد التوكيد والتوضيح وقوله كما علمت اشارة الى ما سبق من أنه ليس بين الظن وبين أمر ربط عقلى لزواله مع بقاء موجبه كالغيم الرطب للمطر وقوله وتعادلهما أى تساويهما اشارة الى أن لا خلاف فى مجرد التقابل بأن تقتضى احداهما ظن ثبوت الشئ والاخرى ظن انتفائه لجواز رجحان احداهما فيعمل بها (قوله وهو تناقض)

لان معنى اجتماع التحليل والتحريم ان هذا حلال وليس بحلال (قوله ولا تناقض فيه) أى فى الوقف لعدم الحكم بالثبوت أو الانتفاء (قوله ولا تناقض فى عدم العمل بهما ولا كذب) فان قيل المستدل انما ادعى فيه الكذب لا التناقض فلا وجه لنفيه قلنا فيه اشارة الى أن كذب قولنا ليس بحلال ولا حرام بل كذب مطلق ارتفاع النقيضين مبنى على التناقض لان نفى كل من النقيضين فى قوة اثبات الآخر كانه قيل حلال وليس بحلال حرام وليس بحرام ولذا قال انما التناقض فى نفى اعتقاد نفى الامرين يعنى الحل والحرمة لان معناه الحكم بأنه ليس بحلال أى هو حرام وليس بحرام اى هو حلال والحاصل ان المستدل ادعى لزوم التناقض على التقدير الاول باعتبار جمع النقيضين وعلى الرابع باعتبار رفعهما والمجيب منع اللزوم بناء على أن العمل بالمتعارضين اجتماعهما هو الوقف عن الحكم لان الحكم بثبوت النقيضين وعدم العمل بهما هو عدم الحكم بهما الا الحكم بعدمهما وانما يلزم التناقض لو حكم فى الاول بثبوتهما وفى الرابع بنفيهما غاية الامر انه بعد قيام الدليلين سواء أعملهما أو أهملهما أن يحكم بثبوت أحد النقيضين لا بعينه وهذا ليس من التناقض فى شئ فما أوجبه الدليل وهو عدم العمل بالدليلين المتعارضين ليس بمحال وما هو المحال (٢٩٩) أعنى اعتقاد نفى الامرين لم يدل عليه الدليل

ولا يخفى أن المراد بالاعتقاد ههنا ما يعم الظن و بالدليل ما يعم الامارة بل نفسها (قوله لا يستقيم لمجتهد) قيد بذلك لانه كثيرا ما تتناقض أقوال المجتهدين وأما التقييد بمسئلة فاتفاقى اذ لا تناقض عند تعدد المسائل وكذا التقييد بشخص واحد لانه لا ينافى فى الحل لزيد وفى عدم الحل لعمرو على ما سبق من أنه يجوز لمجتهد أن يفتى بالحل لزيد والحرمة لعمرو عند تعادل الامارتين وأما التقييد بوقت واحد فلا بد منه للقطع بجواز تغير الاجتهادين بأن يفتى اليوم بالحل لزيد وغدا بالحرمة له فان قيل أليس من شرط التناقض اتحاد الزمان قلنا ذلك زمان نسبة القضيتين وهذا وقت القول والتكلم بالقضيتين مثلا لو قلنا اليوم هذا حلال دائما أبدا وغدا هذا ليس بحلال كان تناقضا فليتأمل فان هذا مما يقع فيه الغلط ثم المعتبر فى اتحاد الوقت وتعدده هو العرف والا فزمان التكلم بالايجاب غير زمان التكلم بالسلب فلا يتصور قولان فى وقت واحد اللهم الا أن يصرح بأن فيه قولين فان قيل فما معنى جواز المتناقضين فى وقتين لا فى وقت قلنا معناه ان مثل ذلك فى وقت يعد لغوا باطلا من الكلام لا مجرد خطأ فى الاجتهاد بخلافه فى وقتين (قوله فى مسئلتين متناظرتين) يعنى اذا كان احدى المسئلتين نظير الاخرى وحكم فى أحدهما بالثبوت وفى الاخرى بالانتفاء مع عدم ظهور الفرق لم يصح ذلك الا فى وقتين وكان القول الثانى رجوعا عن الاول كما اذا اشتبه طعام طاهر بطعام متنجس فجوز الاجتهاد فى اخذ أحدهما ولم يجوز ذلك فيما اذا اشتبه ثوب طاهر بثوب نجس بخلاف ما اذا ظهر الفرق كما لو لم يجوز الاجتهاد عند اشتباه ماء ببول ونحو ذلك فما ليس الاصل فى كليهما هو الطهارة فانه لا يكون رجوعا فقوله لم تحمله أى القول فى المسئلة الثانية عليه أى على الرجوع عن القول فى المسئلة الاولى وقلنا حكمه أى المجتهد فيما له أصل فى الطهارة كالماء والطعام أن يجتهد من يشتبه عليه الامر وفى خلافه أى فيما ليس له أصل فى الطهارة كالبول خلافه أى خلاف الحكم الاول وهو

حرام ضرورة ان لا مخرج عنهما فيكون كاذبا الجواب أولا نختار الاول وهو أن يعمل بهما قولك يلزم اجتماع النقيضين قلنا انما يلزم ان لو اقتضى كل عند الاجتماع العمل بمقتضاه عند الانفراد وليس كذلك بل مقتضاهما عند الاجتماع الوقف ولا تناقض فيه وثانيا انا نختار العمل باحدهما مخيرا ونمنع استحالة الحل لزيد والحرمة لعمرو من مجتهد واحد فانه ليس ضروريا ولم يقم عليه دليل وثالثا انا نختار الرابع وهو انه لا يعمل بهما كما لو لم يكن دليل ولا تناقض فى عدم العمل بهما ولا كذب انما التناقض فى اعتقاد نفى الامرين لا فى ترك العمل بهما فله بعد الدليلين ان يعتقد وقوع أحدهما وانه لا يعلمه بعينه كما كان قبل قيام الدليلين فما أوجبه الدليل ليس بمحال والمحال لم ينشأ من الدليل ولم يستلزمه الدليل قال (مسئلة لا يستقيم لمجتهد قولان متناقضان فى وقت واحد بخلاف وقتين أو شخصين على القول بالتخيير فان ترتبا فالظاهر رجوع وكذلك المتناظرتان ولم يظهر فرق فقول الشافعى فى سبع عشرة مسئلة فيها قولان اما للعلماء واما فيها ما يقتضى للعلماء قولين لتعادل الدليلين عنده واما لى قولان على التخيير عند التعادل واما تقدم لى فيها قولان) أقول لا يجوز أن يكون لمجتهد فى مسئلة قولان متناقضان فى وقت واحد بالنسبة الى شخص واحد لان دليلهما ان تعادل فالتوقف وان ترجح أحدهما فهو قوله ويتعين واما فى وقتين فجائز لجواز تغير الاجتهاد وأما فى وقت واحد بالنسبة الى شخصين فيجوز على القول بالتخيير عند تعادل الامارتين ولا يجوز على القول بالوقف فاذا كان لمجتهد قولان مرتبان أى فى وقت بعد وقت فالظاهر ان الاخير رجوع عن الاول أوجبه تغير اجتهاده وكذلك اذا كان القولان فى مسئلتين متناظرتين اذا لم يظهر بينهما فرق وان ظهر فرق حمل عليه ولم ينقل الحكم منها الى نظيرها مثاله اذا قال فى اشتباه طعامين أحدهما متنجس يجتهد وفى ثوبين لا يجتهد ولا فارق بينهما فيحمل على الرجوع أما لو قال فى ماء وبول لا يجتهد فالفارق ظاهر وهو كون البول نجس الاصل لم تحمله عليه وقلنا حكمه فيما له أصل فى الطهارة الاجتهاد وفى خلافه خلافه واذا تقرر هذا فقد قال الشافعى فى سبع عشرة مسئلة فيها قولان وقد علمت انه لا يجوز أن يكونا قولين له فيحمل

على أحد وجوه الاول للعلماء فيه قولان فقال بعضهم بهذا وبعضهم بذلك فيحكي قولهم الثاني يحتمل قولين فان فيهما ما يقتضي أن يكون للعلماء فيه قولان وذلك لتعادل الدليلين عنده الثالث لي فيها قولان وذلك على القول بالتخيير عند تعادل الدليلين الرابع تقدم لي فيها قولان فيحكي قوليه قال ((مسئلة لا ينقض الحكم في الاجتهاديات منه ولا من غيره باتفاق للتسلسل فتفوت مصلحة نصب الحاكم وينقض اذا خالف قاطعا ولو حكم على خلاف اجتهاده كان باطلا وان قلد غيره اتفاقا فلو تزوج امرأة بغير ولي ثم تغير اجتهاده فالمختار التحريم وقيل ان لم يتصل به حكم وكذلك المقلد بتغير اجتهاد مقلده فلو حكم مقلد بخلاف امامه جرى على جواز تقليد غيره)) أقول لا يجوز للمجتهد نقض الحكم في المسائل الاجتهادية لا حكم نفسه اذا تغير اجتهاده ولا حكم غيره اذا خالف اجتهاده اجتهاده بالاتفاق لانه يؤدي الى نقض النقض من مجتهد آخر يخالفه ويتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات هذا ما لم يكن مخالفا للقاطع واذا خالف قاطعا نقضه اتفاقا ولو حكم مجتهد بخلاف اجتهاده كان حكمه باطلا وان قلد فيه مجتهدا آخر وذلك لانه يجب عليه العمل بظنه ولا يجوز له التقليد مع اجتهاده اجماعا انما النزاع عند عدم الاجتهاد ((فرع)) لو تزوج امرأة بغير ولي عند ظنه صحته ثم تغير اجتهاده فرآه غير جائز فقد اختلف فيه والمختار تحريمه مطلقا لانه مستديم لما يعتقده حراما وقيل انما يحرم اذا لم يتصل به حكم حاكم فاذا اتصل به لم يحرم والا لزم نقض الحكم بالاجتهاد فان تعاطاه مقلد ثم علم تغير اجتهاد مقلده فالمختار انه كذلك كما لو تغير اجتهاد المجتهد في اثناء صلاته بالنسبة اليه والى مقلده فان حكم مقلد بخلاف مذهب امامه فيبنى على جواز تقليد غير امامه وسيجيء قال ((مسئلة المجتهد قبل ان يجتهد ممنوع من التقليد وقيل فيما لا يخصه وقيل فيما لا يفوت وقته وقيل الا أن يكون أعلم منه وقال الشافعي الا أن يكون صحابيا وقيل أرجح فان استوى تخير وقيل أو تابعيا وقيل غير ممنوع وبعد الاجتهاد اتفاق لنا حكم شرعي فلا بد من دليل والاصل عدمه بخلاف النفي فانه يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت وأيضا متمكن من الاصل فلا يجوز البدل كغيره واستدل لو جاز قبله لجاز بعده وأجيب بأنه بعده حصل الظن الاقوى المجوز فاسألوا أهل الذكر قلنا للمقلدين بدليل ان كنتم ولان المجتهد من أهل الذكر الصحابة أصحابي كالنجوم وقد سبق قالوا المعتبر الظن وهو حاصل أجيب بان ظن اجتهاده أقوى)) أقول المجتهد اذا اجتهد فأداه اجتهاده الى حكم فهو ممنوع عن تقليد مجتهد آخر اتفاقا وأما قبل ان يجتهد فهل هو ممنوع عن التقليد المختار انه ممنوع وقيل ممنوع فيما لا يخصه من الحكم بل يفتي به غير ممنوع فيما يخصه وقيل هذا فيما يفوت وقته باشتغاله بالاجتهاد والنظر وأما ما لا يفوته فانه لا يقلد فيه أصلا وقيل ممنوع الا أن يكون صحابيا فانه ان كان أرجح من غيره من الصحابة قلده فان استوى تخير فيقلد أيهم شاء وقيل

أن لا يجتهد بل يجتنبهما جميعا (قوله في المسائل الاجتهادية) يعني الاحكام الشرعية التي أدلتها ظنية (قوله ويتسلسل) اذ يجوز نقض الحكم الذي هو النقض وهكذا الا الى نهاية (قوله واذا خالف قاطعا) يعني نصا قطعيا أو اجماعا أو قياسا جليا (قوله انما النزاع) في أنه هل يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهدا آخر في المسئلة عند عدم اجتهاده فيها فيحكم أو يفتي أو يعمل على وفق اجتهاد مجتهد آخر من غير أن يجتهد بنفسه (قوله لانه مستديم) أي لو لم يحكم بتحريمه كان ذلك المجتهد مستديما لما يعتقد تحريمه وهو باطل (قوله والا) أي لو حرم بعد اتصال حكم حاكم بصحته كان ذلك نقضا الحكم ذلك الحاكم باجتهاد هذا المجتهد ومن قواعدهم ان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد فان قيل أليس الحكم بالتحريم عند عدم اتصال حكم الحاكم به نقضا للاجتهاد السابق قلنا لا بل هو عمل بالاجتهاد الثاني وانما يكون نقضا لو حكم بأنه كان حراما من أول الامر ثم لا يخفى أن في تفريع مسئلة الزوج على ما قبلها تكلفا وغايته أنها على تقدير اتصال حكم الحاكم يتفرع على عدم جواز نقض الحكم بالاجتهاد والاولى تقرير الآمدي حيث قال بعد ما فرغ من المباحث المذكورة وأما المجتهد اذا أداه اجتهاده الى حكم في حق نفسه كتجويز نكاح المرأة بلا ولي ثم تغير اجتهاده الى آخر المبحث (قوله فاذا تعاطاه) أي أخذ هذا الحكم الذي ذكرنا في المجتهد مقلد بأن يزوج امرأة بغير ولي عند ظن امامه صحة ذلك ثم علم بتغير اجتهاد امامه فالمختار التحريم مطلقا وقيل اذا لم يتصل به حكم حاكم وذلك كما لو تغير اجتهاد من اجتهد في القبلة ثم تغير اجتهاده في اثناء الصلاة الى جهة أخرى فانه يلزمه ومقلديه التحول اليها لكن تكون الركعة الاولى صحيحة وهذا بخلاف ما اذا تغير الاجتهاد في لاناءين وهما باقيان الا فانه يتيمم ويصلي (قوله ثم يقضي فيما يخصه) ليس المراد بذلك اختصاص الحكم به بحيث لا يعم غيره من المكلفين بل كون الغرض من الاجتهاد تحصيل رأي فيما اشتغل بعلمه لا فيما يفتي به بغيره كما في المسائل الاجتهادية في الصلاة حين يريد أن يصلي (قوله وقيل هذا) أي عدم المنع فيما يخصه انما هو في العمل الذي يفوت عليه وقته لو اشتغل بالنظر والاجتهاد كما اذا كان آخر وقت الصلاة بحيث لو اشتغل بالاجتهاد في مسائلها الاجتهادية فاتته الصلاة وفي هذا اشارة الى أن هذا تفصيل لمذهب القائلين بالمنع فيما لا يخصه وليس المراد أنه يجوز له التقليد فيما يفوت وقته سواء كان مما يخصه أو يفتي به (قوله الا أن يكون) أي الامام الذي يقلده المجتهد أعلم منه فانه حينئذ لا يكون

ممنوعا من تقليده (قوله الا أن يكون صحابيا) مشعر بأن مذهب الشافعي رضي الله عنه جواز تقليد الصحابي من غير اشتراط الترجيح والمذكور في رسالته القديمة أنه يجوز له تقليد الواحد من الصحابة في نظره على غيره ممن خالف وان استووا في نظره تخير في تقليد من شاء ولا يجوز له تقليد من عداهم ولهذا وقع في بعض النسخ وقال الشافعي الا أن يكون صحابيا ارجح فان استووا تخير ولفظ المنتهى يوافق هذا وعليه مبنى كلام الشارح (قوله وقد يقال) اعتراض على جواب المعارضة بأن النفي ههنا تحريم شرعي ورفع للجواز الاصلي فهو المحتاج الى الدليل دون الجواز وكل منهما حكم شرعي يحتاج الى دليل (قوله وظن خلافه بفتوى الغير) دفع لما ذكره العلامة أن انتفاء الظن الاقوى قبل الاجتهاد انما هو بانتفاء أصل الظن اذ ليس للمجتهد قبل الاجتهاد ظن بحكم معين

الا أن يكون صحابيا أو تابعيا وقيل غير ممنوع لنا جواز تقليده لغيره حكم شرعي فلا بد له من دليل والاصل عدمه وقد يقال هذا معارض بعدم الجواز لان الانتفاء نفي يكفي فيه عدم دليل الثبوت وقد يقال ان التحريم الشرعي ينفي الجواز الثابت بالاصل ولنا أيضا ان التقليد بدل الاجتهاد جوز ضرورة ممن لا يمكنه الاجتهاد ولا يجوز الاخذ بالبدل مع التمكن من المبدل كالوضوء والتيمم وكالقبلة مع جهة الاجتهاد وقد يقال ممنوع انه بدل بل مخير فيه ما عندنا واستدل لو جاز التقليد قبل الاجتهاد لجاز بعد الاجتهاد لان المانع هو كونه مجتهدا وانه لا يعتبر الجواب لا نسلم انحصار المانع في كونه مجتهدا بل هو انه اذا اجتهد حصل له ظن الحكم باجتهاده وظن خلافه بفتوى الغير والحاصل بالاجتهاد أقوى الظنين فيكون العمل به عملا بالارجح فيجب دليل المجوز مطلقا وجوه قالوا أولا قال الله تعالى فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو قبل الاجتهاد لا يعلم والآخر من أهل الذكر فوجب عليه سؤاله للعمل به وهو المطلوب الجواب الخطاب مع المقلدين بدليل قوله ان كنتم لا تعلمون وهو صيغة عموم يفهم من سياقه ان من يعلم لا يجب عليه السؤال وان السؤال انما هو لمن لا يقدر على العلم بنفسه والمجتهد ليس كذلك ولان المجتهد من أهل الذكر والامر دل على رجوع غير أهل الذكر الى أهل الذكر وفي دلالته على مراده محل لا يخفى قالوا ثانيا قال عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم والجواب ما سبق انه للمقلد قالوا ثالثا المعتبر الظن وهو حاصل بفتوى الغير فيجب العمل به الجواب ما مر ان ظنه باجتهاده أقوى من ظنه بفتوى الغير فيجب العمل بالاقوى قال ((مسئلة المختار يجوز ان يقال للمجتهد احكم بما شئت فهو صواب وتردد الشافعي ثم المختار لم يقع لنا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه قالوا يؤدي الى انتفاء المصالح لجهل العبد وأجيب بان الكلام في الجواز ولو سلم لزمت المصالح وان جهلها الوقوع قالوا الا ما حرم اسرائيل على نفسه وأجيب بانه يجوز أن يكون بدليل ظني قالوا لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال الا الاذخر وأجيب بأن الاذخر ليس من الخلا فدليله الاستصحاب أو منه ولم يرده وصح استثناؤه بتقدير تكريره افهم ذلك أو منه وأريد ونسخ بتقدير تكريره بوحي سريع قالوا لولا ان أشق لاحجنا هذا العام أنا للابد فقال للابد ولو قلت نعم لوجب ولما قتل النضر بن الحارث ثم أنشدته ابنته ما كان ضرك لو مننت وربما * من الفتى وهو المغيظ المحنق فقال عليه السلام لو سمعته ما قتلته وأجيب يجوز أن يكون خير فيه معينا ويجوز أن يكون بوحي)) أقول هذه تعرف بمسئلة التفويض وهو أن يفوض الحكم الى المجتهد فيقال له احكم بما شئت فانه صواب وفي جوازه خلاف والمختار جوازه وتردد الشافعي فيه والمجوزون اختلفوا في وقوعه والمختار انه لم يقع لنا في الجواز ليس ممتنعا لذاته قطعا فلو كان ممتنعا لكان ممتنعا لغيره

في المسئلة فكان الاولى أن يقول وأجيب بأنه بعده حصل له الظن اعلم أن الجواب المذكور هو حاصل ما جعله العلامة اعتراضا على بيان الملازمة حيث قال لو جاز قبله لجاز بعده لصدق عكس نقيضها وهو أنه لو لم يجز بعده لم يجز قبله لان المانع لزوم المخالفة وهو مشترك لاحتمال أن يؤديه الاجتهاد الى خلاف رأي من قلده لان الغرض أنه مجتهد والى هذا أشار في المنتهى بقوله لان المانع كونه مجتهدا لاجل المخالفة ثم قال ولقائل أن يمنع اتحاد الجامع لانه في الاصل وجود المخالفة وفي الفرع احتمالها ولا يلزم من الاحتراز من تحقق المخالفة الاحتراز عن احتمالها (قوله وهو) أي الخطاب الذي هو فاسألوا العموم يفهم منه بحكم مفهوم الشرط ان من يعلم لا يجب عليه السؤال وفي مقابلة ان كنتم لا تعلمون بأهل الذكر اشعار بأن المراد ان كنتم من أهل العلم والمراد القدرة على تحصيله ويفهم منه أن من تكون له القدرة على تحصيله كالمجتهد لا يكون له السؤال وقوله ولان المجتهد عطف على قوله بدليل يعني أن المجتهد قبل الاجتهاد من أهل الذكر والمفهوم من الامر أنه يجب على غير أهل الذكر الرجوع الى أهل الذكر اذ المساويان في العلم لا يؤخر أحدهما بالسؤال عن الآخر للقطع بان الغرض حصول العلم للسائل فدل ذلك على أن الخطاب للمقلدين خاصة ولما احتاج بيان كون الخطاب للمقلدين الى هذه المقدمات قال وفي دلالته على مراده محل لا يخفى (قوله احكم بما شئت) أي من غير اجتهاد والا فلا نزاع في الجواز (قوله لنا في الجواز) بمثله يمكن الاستدلال على عدم الوقوع أو لا بد للوقوع من دليل والاصل عدمه فان قيل

الايس قد سبق فى مسئلة تقليد المجتهد أنه لو جاز لكان لدليل والاصل عدمه وأن الامتناع نفى يكفيه عدم الدليل قلنا ذاك جواز وامتناع شرعى بمعنى الاذن فى التقليد وعدم الاذن وهذا عقلى بمعنى أنه هل يجوز التفويض أم لا (قوله حتى يطلق ابتداء) تقرير البعض أنه لو لم يجز التفويض لما جاز له من تلقاء نفسه التحريم والاستثناء والاظهر ما أشعر به كلام المصنف وهو أن الذى من تلقاء نفسه هو الاستثناء لان صدر الحديث وهو قوله ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلاها مشعر بأن التحريم كان من الله وأما الاجوبة فحاصلها انا لا نسلم لفظ الخلا متناول للاذخر ولو سلم فلا نسلم ارادته منه حتى يحتاج الى الاستثناء ولو سلم فلا نسلم عدم دخوله تحت حكم التحريم ولما ورد على الآخرين انه لا يصلح الاستثناء حينئذ لان المستثنى يجب أن يكون مرادا بحسب دلالة اللفظ غير مراد بحسب الحكم أجاب انه ليس مستثنى من الخلا المذكور بل بقدر ما هو تكرير اللفظ الاول ويقصد فيه دخول الاذخر بحسب دلالة اللفظ دون ارادة الحكم فقوله واما بأن الاذخر من الخلا يعنى ان اللفظ صالح له لكنه ليس بمراد من عموم لفظ خلاها على تخصيصه عنه وصرف اللفظ عن ظاهره حيث أريد به (٣٠٢) بعض ما هو مدلوله والسائل أى السامع وهو العباس قد فهم انه ليس بمراد فصرح بما هو المراد وهو قصر اللفظ على البعض ليحقق ما فهمه بأن ينضم اليه تقرير النبى عليه السلام اياه فقال عليه السلام الا الاذخر ليتقرر ما فهمه لا ليخرج عن لفظ خلاها المذكور بعض ما هو داخل تحت الدلالة غير داخل تحت الحكم فاستثناء العباس رضى الله عنه وتقرير النبى عليه السلام اياه ليس من لفظ خلاها المذكور بل من مقدر مكرر والذى جوز للعباس تقدير التكرير مع ان المذكور غير متناول للاذخر بحسب الدلالة أيضا هو اتحاد معنى قولنا لا يختلى خلاها بحسب اللغة سواء كان الاذخر مرادا منه أو لم يكن وتقرير الثالث انه عليه السلام حين قال مربع

لا يختلى خلاها اليوم كان الاذخر داخلا بحسب حكم التحريم فنسخ تحريم الاذخر خاصة بوحى سريع فقال الا الاذخر بتقدير لا يختلى خلاها الا الاذخر مرادا بالخلا فى هذا المقدر ما يتناول الاذخر دلالة لا حكما على ما هو قاعدة الاستثناء المتصل وفى بعض الشروح ان الاستثناء على الثانى أيضا منقطع كما اذا قيل جاء فى القوم الا زيد امرادا بالقوم من عداه ويحتمل الاتصال بأن الاذخر مراد من حيث ان العباس فهم الارادة وان لم يرده النبى عليه السلام ولما ورد ان عدم الارادة ينافى صحة الاستثناء أجاب بأنا لو قدرنا ان استثناءه عليه السلام تكرير لاستثناء العباس حتى يكون معناهما واحدا ولا يكون أحدهما منقطعا والآخر متصلا صح حينئذ لفهم العباس ارادة الاذخر وتكون صحة الاستثناء لذلك الفهم لا للارادة فى نفس الامر وفى شرح العلامة سلمنا ان الاذخر من الخلا لكن لم يرده النبى عليه السلام بعموم خلاها ليحرم ثم يحل بالاستثناء وكون المستثنى منه انما يجب فيما اذا كان الاستثناء تحقيقا وما هنا يجوز ان يكون استثناء النبى عليه السلام تقريرا لما فهمه السائل واذا لم يرده لا يكون ما ذكره تكريرا للاستثناء وبتقدير تكريره انما صح استثناؤه لانه لما علم ان السائل فهم الدخول والارادة ولهذا تابعه النبى عليه السلام فى تكرير الاستثناء بناء على ما فهمه لا انه مستثنى

والالازم منتف اذ الاصل عدم المانع قالوا أولا التفويض الى العبد مع جهله بما فى الاحكام من المصالح يؤدى الى انتفاء المصالح لجواز أن يختار ما المصلحة فى خلافه فيكون باطلا الجواب الكلام فى الجواز لا فى الوقوع رعايته انه يؤدى الى جواز انتفاء المصالح لا الى انتفائها وذلك مذهبنا الذى نقول به ولئن سلم فلا نسلم أن جهله بالمصالح مستلزم لانتفاء المصالح وذلك لانه انما أمر بذلك حيث علم انه يختار ما فيه المصلحة فيكون المصلحة لازمة لما يختاره وان جهل المصلحة القائلون بالوقوع قالوا أولا قال تعالى كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه ولا يتصور تحريمه على نفسه الا بتفويض التحريم اليه والا كان المحرم هو الله الجواب لا نسلم انه لا يتصور الا بالتفويض بل قد يحرم على نفسه بدليل ظنى قالوا ثانيا قال صلى الله عليه وسلم فى مكة عظمها الله لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال صلى الله عليه وسلم الا الاذخر دل على تفويض الحكم الى رأيه حتى يطلق ابتداء ويستثنى بالتماس العباس مع ظهور انه لم ينزل الوحى فى تلك اللحظة الخفيفة اذ لم تظهر علاماته الجواب بأحد أمور ثلاثة اما بأن الاذخر ليس من الخلا فيكون دليل العباس أو دليل جواز الاختلا هو الاستصحاب فيكون الاستثناء منقطعا وهو سائغ وشائع ولو مجازا اذ المعنى لكن الاذخر يختلى واما بان الاذخر من الخلا لكن لم يرد بالعموم تخصيصا وصرفا له عن ظاهره وفهم السائل انه لم يرد فصرح بالمراد تحقيقا لما فهمه بانضمام التقرير اليه فقبل ذلك تقريرا لما فهمه السائل فان قيل اذا لم يرد فكيف يصح استثناؤه من القول الاول مع عدم دخوله وقد علمت بطلان ذلك فى تقرير الاستثناء قلنا ليس استثناء منه بل بقدر تكريره لقوله لا يختلى خلاها كأنه قال لا يختلى خلاها الا الاذخر وسوغ له ذلك اتحاد معناهما واما بانه من الخلا وأريد بالاول ونسخ فان قيل كيف النسخ والاستثناء يأبى ثبوت الحكم له قلنا ليس الاستثناء من الاول بل بتقدير التكرير فتقديره لا يختلى خلاها الا الاذخر فاطلق أولا لثبوت الحكم مطلقا ثم استثنى لورود نسخه بوحى

عند النبي والظاهر ان غير المحقق لم يحم حول مقصود المصنف قال في المنتهى وأجيب بان الاذخر ليس من الخلا فيكون جائزا بدليل الاستصحاب أو منه لكنه لم يرد بالعموم وصح استثناؤه تقريرا لما فهمه السائل وقد نكريره لان المعنى واحد او منه وأريد ونسخ بوحي أسرع من لمح البصر (قوله واثبات عدمه) دفع لما ذكره المستدل من انه لم ينزل الوحي في تلك اللحظة الخفيفة لعدم ظهوره لامته يعني ان ظهور العلامات انما يكون في الوحي المتدرج لا فيما هو كلمح البصر (قوله لما اقتل النضر بن الحارث) كان رسول الله عليه السلام تأذى به قتله صبرا وكان من جملة أذاه انه كان يقرأ الكتب في أخبار العجم على العرب ويقول محمد يأتيكم بأخبار عاد وثمود وأنا منبئكم بأخبار الاكاسرة والقياصرة يريد بذلك القدح في نبوته فجاءت ابنته قتيلة الى حضرة (٣٠٣) النبي عليه السلام وأنشدته أبياتا هي هذه

يا راكبا ان الاثيل مظنة * من صبح خامسة وأنت موفق
بلغ به ميتا فان تحية * ما ان تزال بها الركائب تخفق
مني اليه وعبرة مسفوحة * جادت لمائحها وأخرى تخنق
فليسمعن النضر ان ناديته * ان كان يسمع ميت أو ينطق
ظلت سيوف بني أبيه تنوشه * لله أرحام هناك تشقق
أمحمد ولانت نجل نجيبة * في قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما * من الفتى وهو المغيظ المحنق
والنضر أقرب من أصبت وسيلة * وأحقهم ان كان عتق يعتق

نونت المنادى ضرورة والمعنى أنت كريم الطرفين يقال هذا عريق في الكرم اذا كان متناهيا فيه أو استفهامية والمعنى أي شئ كان يضرك لو عفوت والفتى وان كان مغضبا مضجرا منطويا على حنق وحقد وعداوة قد يمن ويعفو وفي هذا اعتراف بالذنب فرق لها النبي عليه السلام وبكى وقال لو جئتني قبل لعفوت عنه ثم قال لا يقتل قرشي بعد هذا صبرا (قوله ويجوز أن يكون قد خير فيهما) أي في هذه الصورة على التعيين بأن قيل له لك ان تأمر بالسؤال وان لا تأمر وان تجعل الحجة للعام ولكل بد وان تقتل النضر وان تعفو ولا يلزم من هذا جواز التفويض مطلقا (قوله واذا وقع هل يقرر) كلامه مشعر بأن ههنا خلافا في جواز الخطأ وعدمه وعلى تقدير الوقوع في التقرير وعدمه وان المختار عدم التقرير الا ان أدلة الطرفين انما هي على جواز الخطأ وعدمه والمذكور في شرح العلامة ان عدم التقرير على الخطأ اتفاق لا مختار وانما الخلاف في انه هل يجوز ان يقع بشرط عدم التقرير عليه أم لا يجوز أصلا (قوله والاصل عدم المانع) اعترض بأن علو رتبته وكمال عقله وقوة حدسه وفهمه مانع

سريع كلمح البصر واثبات عدمه بعدم علامته لا يصح لان مثله لا يظهر فيه علامة انما ذلك فيما يطول زمانه قالوا ثالثا قال صلى الله عليه وسلم لولا ان أشق على أمتي لامرتهم بالسواك وهو صريح في ان الامر وعدمه اليه وانه سئل في حجة الوداع أحجنا هذا لعامنا أو للابد فقال بل للابد ولو قلت نعم لوجب وهو صريح في ان قوله المجرد من غير وحي يوجب وانه لما قتل النضر بن الحارث ثم أنشدته ابنته أمحمد ولانت نجل نجيبة * في قومها والفحل فحل معرق ما كان ضرك لو مننت وربما * من الفتى وهو المغيظ المحنق قال لو سمعت ما قلته قبل لما قتلته فدل ان القتل وعدمه اليه الجواب يجوز أن يكون قد خير فيها معينا فقيل له لك أن تأمر وان لا تأمر ونحوه ويجوز أن يكون بوحي نزل بانه لو شفع فيه فاقبل ونحوه قال (مسئلة المختار انه صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطأ في اجتهاده وقيل بنفي الخطأ لنا لو امتنع لكان لمانع والاصل عدمه وأيضا لم أذنت ما كان لنبي حتى قال لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه غير عمر لانه أشار بقتلهم وأيضا انكم تختصمون الي ولعل أحدكم ألحن بحجته فمن قضيت له بشئ من مال أخيه فلا يأخذه فانما أقطع له قطعة من نار وقال انا أحكم بالظاهر وأجيب بان الكلام في الاحكام لا في فصل الخصومات ورد بانه مستلزم للحكم الشرعي المحتمل قالوا لو جاز لجاز أمرنا بالخطا وأجيب بثبوته للعوام قالوا الاجماع معصوم فالرسول أولى قلنا اختصاصه بالرتبة واتباع الاجماع له يدفع الاولوية فيتبع الدليل قالوا الشك في حكمه مخل بمقصود البعثة وأجيب بان الاحتمال في الاجتهاد لا يخل بخلاف الرسالة والوحي) أقول بناء على ان النبي صلى الله عليه وسلم يجوز له الاجتهاد فهل يجوز عليه الخطأ فيه فيه خلاف وعلى تقدير جوازه فاذا وقع هل يقرر عليه أو ينبه على الخطأ المختار انه لا يقرر لنا من المعقول انه لو امتنع عليه الخطأ لكان لمانع لانه ممكن لذاته والاصل عدم المانع ولنا أيضا من الكتاب قوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين فدل ان أذنهم كان خطأ وقوله تعالى في المفاداة يوم بدر ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الارض الآية حتى قال صلى الله عليه وسلم لو نزل من السماء عذاب لما نجا منه غير عمر وذلك لانه أشار بقتلهم وغيره أشار بالفداء فدل ان المفاداة منه خطأ ولنا أيضا من السنة قوله صلى الله عليه وسلم انكم تختصمون الي ولعل أحدكم ألحن بحجته فمن قضيت له بشئ من مال أخيه فلا يأخذه فانما أقطع له قطعة من نار وقوله أنا أحكم بالظاهر فدل انه قد يقضي بما لا يكون حقا وانه قد يخفى عليه الباطن وقد أجيب عن هذا بانه انما يدل على خطئه في فصل الخصومات وهو غير محل النزاع فان الكلام في الاحكام لا في فصل الخصومات وجوابه ان فصل الخصومات مستلزم للحكم الشرعي بان المال حلال لزيد حرام لعمرو وانه يحتمل الصواب والخطأ فيكون خطؤه في الحكم الشرعي جائزا

(قوله وقد يجاب) جواب عن الاعتراض على جواب دليل السنة يعنى ان الخلاف انما هو فى الخطأ فى استنباط الحكم الشرعى عن اماراتها لا فى الخطأ فى ثبوت الحكم الشرعى بعين بناء على الخطأ فى انه هل يندرج تحت العموم الذى اثبت له حكم صواب كما اذا جزم بأن الخمر حرام ثم زعم ان هذا المائع خمر فجزم بحرمته فان الاندراج وعدمه ليس من الاحكام الشرعية (قوله لثبوته فى حق العوام) قد يتكلم على هذا السند بأنهم مأمورون بالاتباع وهو ليس بخطأ وانما الخطأ الحكم الذى أدى اليه الاجتهاد وأنت خبير بانه لا معنى للامر بالاتباع سوى الامر بالفعل على الوجه الذى افتوا به (قوله وجودا وعدما) قيد بذلك لانه لو كان ضروريا وجودا كان نفيه بديهى الاستحالة فلا تسمع دعواه أو كان ضروريا عدما كان نفيه غنيا عن الدليل (قوله فيكون ضروريا او نظريا) لا حاجة اليه لان لزوم كونه ضروريا على تقدير كونه غير ضرورى كاف فى الاستحالة (قوله اذ لا قائل بالفصل) محل نظر لانا قائلون بافتقار ماهو فى صورة الاثبات كالوحدانية والقدم ونحو ذلك الى الدليل بخلاف ماهو نفى محض كيف وقد سبق مرارا ان النفى يكفيه عدم دليل الثبوت وان جعل مثل هذا دليل النفى بأن يقال هذا منفى لعدم دليل ثبوته فلا نزاع فى انه لا بد منه لكن لا معنى للمطالبة ولا يصلح ان يكون مثله مسئلة خلافية (قوله وذلك محقق فى منكر الدعوى) أى مايدعى عليه فان الاصل براءة الذمة فلا يحتاج الى اقامة دليل آخر ولا يخفى ان هذا جار فى منكر الرسالة ووجوب الصلاة السادسة للقطع بأن الاصل عدم ذلك الا انه حاول التنبيه على تحقق دليل آخر هو انتفاء لازم الثبوت (قوله كامر) فى بحث النقض من جواز تخلف الحكم عن المقتضى لتحقق مانع أو انتفاء شرط ويسمى تخصيص العلة فمن جوزه جوز الاستدلال بالقياس فى نفى الحكم الشرعى بأن يقاس على صورة أثبت

لا

وقد يجاب عنه بان الخطأ فى الحكم الشرعى لمعين للخطأ فى اندراجه تحت عموم قد أصيب فى حكمه لا يكون خطأ فى الاجتهاد مثل هذا حرام لاعتقاده خمرا ولا يكون خمرا قالوا لو جاز لجاز كوننا مأمورين بالخطا واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انا مأمورون باتباعه فلو كان ما أفتى به خطأ لكنا مأمورين بالخطأ الجواب منع بطلان اللازم لثبوته فى حق العوام حيث أمروا باتباع المجتهد ولو كان خطأ قالوا ثانيا الاجماع معصوم عن الخطا لكون أهله أمة الرسول فخصوا بهذا الشرف لكونهم أمة الرسول فالرسول نفسه أولى أن يحصل له هذا الشرف الجواب أن اختصاصه بالرتبة المعينة وهى رتبة النبوة التى هى أعلى مراتب المخلوقين وكون أهل الاجماع الذين لهم رتبة العصمة متبعين له يدفع اولويته برتبة العصمة وذلك كرتبة القضاء لا تكون للامام ورتبة الامارة لا تكون للسلطان ثم لا يعود عليهما ذلك بضير ولا نقص فكذا ههنا واذا جاز أن يكون وان لا يكون فالدليل هو المتبع وقد دل على جواز الخطا قالوا ثالثا تجويز الخطا عليه يوجب الشك فى قوله أصواب هو أم خطأ وذلك مخل بمقصود البعثة وهو الوثوق بما يقول انه حكم الله تعالى الجواب ان جواز الخطأ فى الاجتهاد لا يوجب ذلك وانما يخل بالبعثة جواز الخطأ فى الرسالة وما يبلغه من الوحى بأن يغير ويبدل وانتفاؤه معلوم بدلالة تصديق المعجزة قال ﴿مسئلة المختار ان النافى مطالب بدليل وقيل فى العقلى لا الشرعى لنا لو لم يكن لكان ضروريا نظريا وهو محال وأيضا الاجماع على ذلك فى دعوى الوحدانية والقدم وهو نفى الشريك ونفى الحدوث النافى لو لزم لزم منكر مدعى النبوة وصلاة سادسة ومنكر الدعوى وأجيب بأن الدليل يكون استصحابا مع عدم الدافع وقد يكون انتفاء لازم ويستدل بالقياس الشرعى بالمانع وانتفاء الشرط على النفى بخلاف من لا يخصص العلة﴾ أقول النافى للحكم هل عليه ان يقيم الدليل على انتفائه أم لا المختار انه مطالب بالدليل وقيل يطالب فى الحكم العقلى دون الشرعى لنا انه اذا ادعى علما بنفى أمر غير ضرورى وجودا وعدما فان لم يحتج الى طريق يفضى اليه لكان ضروريا والمفروض خلافه فيكون ضروريا نظريا هذا خلف ولنا أيضا الاجماع على ذلك فى دعوى وحدانية الله وهى نفى الشريك وفى دعوى قدمه وهو نفى الاول والحدوث عنه فيبطل السلب الكلى ثم نقول فثبت الايجاب الكلى اذ لا قائل بالفصل دليل النافى للمطالبة بالدليل لو لزم كل مدع لنفى ان يقيم الدليل عليه للزم منكر دعوى الرسالة ان يقيم الدليل على عدم رسالته وكذلك منكر وجوب صلاة سادسة وكذلك المدعى عليه المنكر لما يدعى عليه على عدم لزومه له واللوازم الثلاثة ظاهرة البطلان الجواب ان الدليل قد يكون هو استصحاب الاصل مع عدم الرافع وذلك محقق فى منكر الدعوى ولذلك لا يطالب بذكره وقد يكون انتفاء لازم وهو متحقق فى الصلاة السادسة اذ الاشتهار من لوازمها عادة وقد انتفى وكذا فى دعوى الرسالة اذ لازمها وجود المعجز عادة وقد انتفى والحاصل منع بطلان اللوازم فان الثلاثة مطالبون بالدليل لكنه مقرر معلوم عند الجمهور فلا حاجة الى التصريح به واذا قلنا النافى مطالب بالدليل فالنافى للحكم الشرعى هل يجوز له الاستدلال بالقياس قد اختلف فيه والحق انه انما يستدل به اذا كان الجامع عدم شرط أو وجود مانع لا باعثا فان عدم الحكم لا يكون لباعث بل يكفى فيه عدم الباعث على الحكم وذلك انما يصح عند من يجوز تخلف الحكم عن علته ولا يجعله قادحا فى العلية اذا كان لمانع أو عدم شرط كامر فهو فرع تخصيص العلة فجوزناه لجوازه عندنا ومن لا يجوزه

فيها نفى الحكم لوجود المانع أو انتفاء الشرط ومن لم يجوزه لم يجوز الاستدلال بالقياس لان تحقق العلة يستلزم تحقق الحكم البتة لامتناع التخلف فحيث ينتفى الحكم لا يكون ذلك الا لانتفاء العلة ومثله ليس من القياس فى شئ

(قوله شرع فى مقابله)

لا يجوزه قال ﴿التقليد والمفتى والمستفتى وما يستفتى فيه فالتقليد العمل بقول غيرك من غير حجة وليس الرجوع الى الرسول والى الاجماع والعامى الى المفتى والقاضى الى العدول بتقليد لقيام الحجة ولا مشاحة فى التسمية والمفتى الفقيه وقد تقدم والمستفتى خلافه فان قلنا بالتجزئة فواضح والمستفتى فيه المسائل الاجتهادية لا العقلية على الصحيح﴾ أقول لما فرغ من الاجتهاد شرع فى مقابله وهو الاستفتاء والبحث فيه عن المقلد والمفتى والاستفتاء وما فيه الاستفتاء ففيه أربعة ابحاث الاول التقليد وهو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامى والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول تقليدا له وكذا الى الاجماع وكذا رجوع العامى الى المفتى وكذا رجوع القاضى الى العدول فى شهادتهم وذلك لقيام الحجة فيها فقول الرسول بالمعجز والاجماع بما مر فى حجيته وقول الشاهد والمفتى بالاجماع ولو سمى ذلك أو بعض ذلك تقليدا كما سمى فى العرف أخذ المقلد العامى بقول المفتى تقليدا فلا مشاحة فى التسمية والاصطلاح الثانى فى المفتى وهو الفقيه وقد تقدم تعريف الفقه ويعلم منه الفقيه لانه من قام به الفقه الثالث المستفتى وهو خلافه فان لم نقل بتجزئ الاجتهاد وهو كونه مجتهدا فى بعض المسائل دون بعض فكل من ليس مجتهدا فى الكل فهو مستفت فى الكل وان قلنا به فالامر واضح أيضا فانه مستفت فيما ليس مجتهدا فيه مفت فيما هو مجتهد فيه ولا يمتنع ذلك لان شرط التقابل اتحاد الجهات الرابع المستفتى فيه المسائل الاجتهادية ولا استفتاء فى المسائل العقلية على القول الصحيح لوجوب العلم بها بالنظر والاستدلال كما سنقرر قال ﴿مسئلة لا تقليد فى العقليات كوجود البارى تعالى وقال العنبرى بجوازه وقيل النظر فيه حرام لنا الاجماع على وجوب المعرفة والتقليد لا يحصل لجواز الكذب ولانه كان يحصل بحدوث العالم وقدمه ولانه لو حصل لكان نظريا ولا دليل قالوا لو كان واجبا لكانت الصحابة أولى ولو كان لنقل كالفروع وأجيب بأنه كذلك والا لزم نسبتهم الى الجهل بالله وهو باطل وانما لم ينقل لوضوحه وعدم المحوج الى الاكثار قالوا لو كان لالزم الصحابة العوام بذلك قلنا نعم وليس المراد تحرير الادلة والجواب عن الشبه والدليل يحصل بأيسر نظر قالوا وجوب النظر دور عقلى وقد تقدم قالوا مظنة الوقوع فى الشبه والضلالة بخلاف التقليد قلنا فيحرم على المقلد أو يتسلسل﴾ أقول قد اختلف فى جواز التقليد فى العقليات من مسائل الاصول كوجود البارى وما يجوز له ويجب ويمتنع من الصفات قال عبد الله العنبرى بجوازه وقال طائفة بوجوبه وان النظر والبحث فيه حرام لنا ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله تعالى وانها لا تحصل بالتقليد لثلاثة أوجه أحدها انه يجوز الكذب على المخبر فلا يحصل بقوله العلم ثانيها انه لو أفاد العلم لافاده بحدوث العالم من المسائل المختلف فيها فاذا قلد واحد فى الحدوث والآخر فى القدم كانا عالمين بهما فيلزم حقيتهما وانه محال ثالثها ان التقليد لو حصل العلم فالعلم بأنه صادق فيما أخبر به اما أن يكون ضروريا أو نظريا لا سبيل الى الاول بالضرورة واذا كان نظريا فلا بد له من دليل والمفروض انه لا دليل اذ لو علم صدقه بدليل لم يبق تقليدا القائلون بجواز التقليد فيها قالوا أولا لو كان النظر واجبا لكانت الصحابة أولى به ولو كان منهم النظر فى العقليات والاصول لنقل كما نقل تناظرهم فى الاجتهاديات والفروع فلما لم ينقل علم انه لم يقع الجواب نلتزم ان الصحابة أولى به وقد نظروا والا لزم نسبتهم الى أنهم كانوا جاهلين بالله وبصفاته وانه باطل بالاجماع وقولكم لو كان لنقل قلنا انما لم ينقل لوضوح الامر عندهم وعدم ما يحوج الى اكثار النظر والبحث على ما هو موجود فى زماننا

اشارة الى ان البحث عن التقليد بالعرض ومن جهة انه مقابل الاجتهاد وبهذا يصح انحصار مقاصد الكتاب فى الادلة السمعية والاجتهاد والترجيح (قوله بقول مثله) أى كاخذ العامى وأخذ المجتهد بقول المجتهد والمراد بالقول ما يعم الفعل والتقرير تغليبا (قوله لان شرط التقابل) يعنى ان المفتى والمستفتى انما يكونان متقابلين ممتنعى الاجتماع عند اتحاد متعلقهما وأما اذا اعتبر كونه مفتيا فى حكم ومستفتيا فى آخر فلا (قوله فاذا قلد واحد) يشير الى ان لزوم حقية النقيضين مفتقر الى اعتبار تعدد المقلدين بأن يحصل لزيد العلم بحدوث العالم تقليدا منه لمن يقول به ولعمرو العلم بقدمه تقليدا لمن يقول به والعلم يستدعى المطابقة فيستلزم حقية القدم والحدث وقرره بعض الشارحين ان زيدا اذا قلد القائل بالحدوث حصل له العلم به واذا قلد القائل بالقدم حصل له العلم به وعدل عنه المحقق لامكان المناقشة بأنه اذا قلد القائل بالحدوث لم يمكنه تقليد القائل بالقدم كما مر فى تواتر

النقيضين وما ذكر فى بعض الشروح من ان النظر أيضا قد يفضى مرة الى الحدوث ومرة الى القدم مدفوع بأن المفضى الى العلم انما هو النظر الصحيح وبهذا يندفع اعتراضه على الاول بأن الحاصل بالنظر أيضا يحتمل الخطأ (قوله اذ لو علم صدقه بدليل) مشعر بأن المعتبر فى نفى التقليد قيام الحجة على صدق المخبر وما سبق فى تعريف الفعلية مشعر بأن المعتبر قيام الحجة

على وجوب العمل بقوله والجواب ان أحدهما فى قوة الآخر (قوله وكانوا) أى الصحابة يعلمون من العوام انهم عالمون بالدليل الجلى واعلم ان من الشبه المذكورة فى المتن هو ان وجوب النظر دور عقلى ولا تعرض له فى الشرح وتقريره انه لو وجب النظر فاما على العارف وهو تحصيل للحاصل أو على غيره وهو دور عقلى أى دور تقدم لا دور معية لتوقف معرفة ايجاب الله النظر على معرفة ذاته ومعرفة ذاته على النظر المتوقف على ايجابه والجواب ان الوجوب الشرعى غير متوقف على النظر كذا ذكره الآمدى والاحسن ان يقال معرفة ايجابه متوقفة على معرفة ذاته باعتبار ما والتوقف على النظر هو معرفة ذاته بوجه أتم على ما هو المتعارف من الاتصاف بصفة الكمال والتنزه عن النقيصة والزوال ولو سلم فالنظر لا يتوقف على ايجابه لجواز ان ينظروا وان لم يجب وبالجملة فقد تقدم ذلك فى مسئلة الحسن والقبح (قوله ولوجوب الاحتراز) عطف على احتياطا وقوله على المقلد بفتح اللام أى الامام الذى يقلده المقلد وقوله لانه أى لان نظر ذلك الامام مظنتهما أى مظنة الوقوع فى الشبه والضلال فتقليد المقلد اياه فيما يحتمل الضلال والوقوع فى الشبه أولى بأن يحرم لان (٣٠٦)

فيه ما فى الاول مع زيادة احتمال كذب الامام فاضلاله مقلده فان نظر الامام فقد ذكرتم ان النظر ممتنع حرام لكونه مظنة الشبهة والضلال وان قلد غيره ينقل الكلام اليه ويتسلسل فان قيل ينتهى الى الوحى أو الالهام أو نظر المؤيد من عند الله بحيث لا يقع فيه الخطأ قلنا اتباع صاحب الوحى ليس تقليدا بل علما نظريا وكذا الالهام ونظر التأييد فلا يصح ان التقليد واجب والنظر حرام مطلقا ثم لا يخفى على المتأمل ان قوله فيحرم النظر على المقلد أو يتسلسل ليس على ما ينبغى والصواب و يتسلسل بالواو (قوله يلزمه التقليد) يريد ما هو المتعارف من تسمية أخذ العامى بقول المجتهد تقليدا وان قامت الحجة على وجوب اتباعه اياه والا فقد سبق فى تعريف التقليد ان مثله ليس اتباع بتقليد (قوله والامر المقيد) فان قيل ليس له كثير دخل فى التقرير فان المقصود عموم الافراد وهذا انما يفيد عموم المرات قلنا الاحتجاج بالآية يتوقف على عمومها فيمن لا يعلم وفيما لا يعلم والاول معلوم من عموم خطابات الشارع على ما سبق وانما الخفاء فى الثانى وقد بينه الشارحون بأنه لو تناول بعض ما لا يعلم فاما بعينه فهو باطل لعدم الدلالة أو لا بعينه و يلزم منه تخصيص طلب فائدة والامر بالسؤال ببعض الصور دون البعض وهو خلاف الاصل ولما لاح عليه أثر الضعف بينه المحقق بأن الامر مقيد بالعلة التى هى عدم العلم فكلما تحقق عدم العلم تحقق وجوب السؤال و يلزمه العموم فيما لا يعلم والدليل على العلية ما سبق فى بحث التخصيص ان الشرط اللغوى فى السببية أغلب و يستعمل فى الشرط الذى لم يكن للمسبب سواه ومبنى الاحتجاج على ما ثبت من أن الامر أصله الوجوب وقد يقال الخلاف فى جواز الاجتهاد وحينئذ فالاحتجاج ظاهر (قوله لجوازه) يعنى ان الخطأ جائز الوقوع وعلى تقدير وقوعه واجب الاتباع فلا يندفع ما قيل

من عدم مشاهدة الوحى وصفاء الاذهان مع كثرة الشبه التى تحدث حينا فحينا حتى اجتمعت لنا بخلاف الاجتهاديات لانها خفية تتعارض فيها الامارات فاحتاجت الى اكثار النظر والبحث قالوا ثانيا لو كان واجبا لالزم الصحابة العوام بذلك واللازم باطل فانا نعلم ان أكثر عوام العرب لم يكونوا عالمين الادلة الكلامية وان الاعرابى الجلف والامة الخرساء يحكم باسلامهم بمجرد الكلمتين الجواب انهم ألزموهم وليس المراد تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشكوك الواردة فيها انما المراد الدليل الجلى بحيث يوجب الطمأنينة و يحصل بأيسر نظر وكانوا يعلمون منهم العلم به كما قال الاعرابى البعرة تدل على البعير وأثر الاقدام على المسير أفسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير والقائلون بوجوب التقليد فيها قالوا النظر فيها مظنة الوقوع فى الشبه والضلال لاختلاف الاذهان والانظار بخلاف التقليد فانه طريق آمن فوجب احتياطا ولوجوب الاحتراز عن مظنة الضلال اجماعا والجواب ان ما ذكرتم يوجب أن يحرم النظر على المقلد أيضا لانه مظنتهما فتقليده فيما يحتملهما أجدر بأن يحرم فان نظر فممتنع وان قلد فيه فالكلام عائد فى مقلده و يلزم التسلسل قال ﴿ مسئلة غير المجتهد يلزمه التقليد وان كان عالما وقيل بشرط أن يتبين له صحة اجتهاده بدليله لنا فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام فيمن لا يعلم وأيضا لم يزل المستفتون يتبعون من غير ابداء المستند لهم من غير نكير قالوا يؤدى الى وجوب اتباع الخطأ قلنا وكذلك لو أبدى مستنده وكذلك المفتى نفسه ﴾ أقول من لم يبلغ درجة الاجتهاد يلزمه التقليد سواء كان عاميا أو عالما بطرف صالح من علوم الاجتهاد وقيل انما يلزم العالم التقليد بشرط أن يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله لنا قوله تعالى فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام فى جميع من لا يعلم العلم فان علة الامر بالسؤال هو الجهل والامر المقيد بالعلة يتكرر بتكررها فنقول وهذا غير عالم بهذه المسئلة فيجب عليه فيها السؤال ولنا أيضا لم تزل العلماء يستفتون فيفتون و يتبعون من غير ابداء المستند وشاع وذاع ولم ينكر عليهم فكان اجماعا قالوا القول بذلك يؤدى الى وجوب اتباع الخطا لجوازه الجواب انه مشترك الالزام لانه لو أبدى مستنده فالخطأ جائز وكذلك المفتى نفسه يجب عليه

انه لايوجب وجوب اتباع الخطا بل مايحتمل الخطا والجواب انكم قائلون بأن المجتهد لو أبدى لغير المجتهد مستنده يجب على الغير اتباعه مع ان احتمال الخطا بحاله لكون البيان ظنيا وكذلك المجتهد يجب عليه اتباع اجتهاده مع احتماله الخطأ فما هو جوابكم فهو جوابنا وهذا التقرير مع وضوحه قد خفى على الشارحين فتوهموا ان المراد ان غير المجتهد اذا اجتهد وافتى نفسه يجب عليه اتباع ظنه مع ان احتمال الخطأ فيه أقرب لعدم أهليته للاجتهاد ولما كان الجواب جدليا أشار الى التحقيق بأن الحكم المجتهد فيه متصف بأنه مظنون وبأنه خطأ فمن حيث انه مظنون يجب اتباعه ومن حيث انه خطأ يحرم ولا امتناع فى ذلك وانما الممتنع وجوب اتباع الخطا

اتباع اجتهاده مع جواز الخطا والحل ان اتباع الظن واجب لانه اتباع الظن وان كان خطأ وانما الممتنع اتباع الخطا لانه خطأ كما ينبئ عنه ترتيب الحكم على الوصف فى قولك يجب اتباع الخطا قال ﴿مسئلة الاتفاق على استفتاء من عرف بالعلم والعدالة أو رآه منتصبا والناس مستفتون معظمون له وعلى امتناعه فى ضده والمختار امتناعه فى المجهول لنا ان الاصل عدم العلم وأيضا الاكثر الجهال والظاهر انه من الغالب كالشاهد والراوى قالوا لو امتنع لذلك لامتنع فيمن علم علمه دون عدالته قلنا ممنوع ولو سلم فالفرق ان الغالب فى المجتهدين العدالة بخلاف الاجتهاد﴾ أقول المستفتى اما أن يظن بالمفتى علمه وعدالته أو عدم علمه وعدالته أو يجهل حاله فيهما أما من ظن علمه وعدالته اما بالخبرة واما بأن رآه منتصبا للفتوى والناس متفقون على سؤاله وتعظيمه فيستفتيه بالاتفاق وأما من ظن عدم علمه أو عدم عدالته أو كليهما فلا يستفتيه اتفاقا وبقى المجهول فان كان مجهول العلم والجهل وهو المجهول الذى فيه الكلام فالمختار امتناع استفتائه وان كان معلوم العلم مجهول العدالة فستعرف حاله فى الجواب والسؤال لنا العلم شرط والاصل عدمه فلحق بغير العالم كالشاهد المجهول عدالته والراوى المجهول عدالته قالوا لو امتنع فيمن جهل علمه بدليلكم لامتنع فيمن علم علمه وجهل عدالته بدليلكم بعينه لجريانه فيه واللازم منتف الجواب التزام الامتناع فيمن علم علمه وجهل عدالته لاحتمال الكذب ولو سلم فالفرق ان الغالب فى المجتهدين العدالة وليس الغالب فى العلماء الاجتهاد بل هو أقل القليل قال ﴿مسئلة اذا تكررت الواقعة لم يلزم تكرير النظر وقيل يلزم لنا اجتهد والاصل عدم أمر آخر قالوا يحتمل ان يتغير اجتهاده قلنا فيجب تكريره أبدا﴾ أقول المجتهد اذا اجتهد فى واقعة ثم تكررت الواقعة فهل يلزمه تكرار النظر وتجديد الاجتهاد قيل يلزمه والمختار انه لا يلزمه لنا انه قد اجتهد مرة وطلب ما يحتاج اليه فى تلك المسئلة وانه وان بقى احتمال أن يوجد شئ آخر لم يطلع عليه ولكن الاصل عدمه قالوا يحتمل أن يتغير اجتهاده كما نراه كثيرا ومع الاحتمال فلا بقاء للظن فينبغى أن يجتهد فيرى هل يتغير أم لا فاذا لم يتغير استمر ظنه الجواب لو كان السبب فى وجوب تكراره احتمال تغير الاجتهاد لوجب أبدا لان التغير محتمل أبدا ولم يتقيد بوقت تكرار الواقعة وذلك باطل بالاتفاق قال ﴿مسئلة يجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافا للحنابلة لنا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه وقال عليه السلام ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه ولكن يقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا وأضلوا قالوا قال لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق حتى يأتى أمر الله أو حتى يظهر الدجال قلنا فاين نفى الجواز ولو سلم فدليلنا أظهر ولو سلم فيتعارضان ويسلم الاول قالوا فرض كفاية فيستلزم انتفاؤه اتفاق المسلمين على الباطل قلنا اذا فرض موت العلماء لم يمكن﴾ أقول المختار انه يجوز خلو الزمان عن مجتهد يرجع اليه وقد منع الحنابلة من ذلك لنا انه ليس ممتنعا لذاته اذ لا يلزم من فرض وقوعه لذاته محال فلو كان ممتنعا

من حيث انه خطأ (قوله اما بالخبرة واما بأن رآه منتصبا) اشارة الى أن ما فى المتن أولى مما ذكر فى المنتهى حيث قال يجوز استفتاء من عرفه بالعلم والعدالة بأن رآه منتصبا وقوله وأما من ظن يشير الى أن ضد من عرف علمه وعدالته من ظن عدم أحدهما أو كليهما لا مجرد من لم يعرف علمه وعدالته فانه نقيضه ويتناول المجهول أيضا (قوله لنا العلم شرط) الوجه الاول الحاق للمجهول بما هو الاصل والثانى الحاق له بالغالب كالشاهد والراوى المجهول العدالة لا يقبل لان الاصل عدم العدالة ولان الاكثر فسقه (قوله لجريانه) أى دليلكم فيه أى فيمن علم علمه وجهل عدالته بأن يقال العدالة شرط والاصل عدمها وأيضا الاكثر فسقه واللازم منتف لانه خلاف ما عليه العادة من استفتاء مجهول العدالة وأجاب أولا بمنع انتفاء اللازم بناء على ان احتمال الكذب مظنة عدم القبول وثانيا بمنع الملازمة لظهور الفرق وأشار بقوله لان الغالب فى المجتهدين الى أن المراد بالعلم ههنا الاجتهاد وبقوله ليس الغالب فى العلماء دون أن يقول فى الناس الى أن المراد بمن يعرف علمه أو عدالته أو لا يعرف العالم الذى حصل طرفا من العلوم المتعلقة بالاجتهاد لا العوام الجهلة (قوله لو جب أبدا) أى دائما سواء تكررت الواقعة أو لم تتكرر وفى هذا رد لما ذكره الشارح العلامة من أن المراد انه لو صح ما ذكرتم لوجب تكرير النظر أبدا أى كلما حدثت تلك الواقعة وهو خلاف مذهبهم لانهم لا يقولون الا بالثانى على ما نقل عنهم ان صح (قوله لنا انه ليس ممتنعا لذاته) فان قيل الكلام فى الجواز والامتناع الشرعى

وماذ كرتم لا يفيده قلنا لوسلم ذلك فالمراد انه لو امتنع شرعا لكان لمانع شرعى والاصل عدمه (قوله وهو ظاهر فى الجواز والوقوع) حيث
أخبر بقبض العلم والعلماء وحيث استعمل كلمة اذا الدالة على تحقق وقوع الشرط وهو نفى العالم على العموم (قوله وأما عدم الجواز فلا)
فان قيل كل ما أخبر الشارع بعدمه فهو ممتنع والالزم جواز كذب الشارع وبعبارة أخرى ما أخبر الشارع بعدمه يلزم من فرض وقوعه
محال وهو كذب الشارع فيكون ممتنعا لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فجوابه النقض بجميع الممكنات التى أخبر الشارع
بعدم وقوعها والحل بانا لا نسلم ان كل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو ممتنع لذاته وانما يكون كذلك لو كان استلزامه المحال لذاته وهو
ممنوع الظهور ان ذلك بواسطة انه قد اقترن به اخبار من ثبت صدقه بالدليل (قوله فلا يدل على العلم وعلى الاجتهاد) لان المعتقد أعم من
العالم والعالم من المجتهد وانما قال فان دل على اعتقاد الحق لاحتمال أن يكون عبارة عن كونهم على السيرة الحسنة والطريقة المرضية
ومتابعة صاحب الشريعة ونحو ذلك (قوله لما عرفت فى الاجماع) وهو أنه تدتواتر معنى ان الامة لا تجتمع على الباطل سواء وجد فيهم
أهل الاجتهاد أو لم يوجد فلا يرد ماقيل ان المستحيل اتفاق المجتهدين على الباطل لا اتفاق العوام (قوله بل اذا كان ممكنا
مقدورا) لان ذلك من
شرائط التكليف وأنت
خبير بأن خلو الزمان
عن موت العلماء انما ينافى
حصول الاجتهاد بالفعل
لا الامكان والقدرة
فالاولى الاقتصار على المنع
وهو أنا لا نسلم انه فرض
كفاية على الاطلاق وقد
يستند بامكان معرفة العوام
أحكام الشرع بالفعل
المغلب على ظنهم عن
المجتهدين فى العصر السابق
عليهم وهذا مبنى على جواز
تقليد الميت (قوله على
أربعة أقوال) تقريرها
على مافى الشارح ظاهر
موافق لما فى المتن الا أن
الشارح العلامة قال
القول بأنه يجوز له الافتاء عند عدم المجتهد امامع وجوده فلا مذهب غريب مذهب
ماظفرت به فى شئ من الكتب وكذا القول بالجواز مطلقا انما جوز من جوز بشرط الاطلاع كما اختاره المصنف أو شرط أن يثبت عنده
مذهب ذلك المجتهد بنقل من يثق بقوله ثم حاول تطبيق لفظ المتن على ماثبت عنده من المذاهب مع الاعتراف بأنه قاصر عنه (قوله وقيل
ذلك) اشارة الى الافتاء بمذهب المجتهد مطلقا اذ لو قيد بشرط الاطلاع على المآخذ والاهلية للنظر لكان قوله وقيل يجوز مطلقا أى مع
عدم المجتهد أو وجوده هو القول المختار بعينه (قوله لنا انه وقع افتا العلماء) عبارة المتن لنا وقوع ذلك ولم ينكر وانكر من غيره أى أنكر
الافتاء على غير من له اطلاع على المآخذ واهليته للنظر فتعرض لاثبات جزأى المدعى أعنى الثبوت والنفى وفى ظاهر عبارة الشارح قصور
الا انه أشار بقيد العلماء بحسب منطوقه الى اشتراط الاطلاع على المآخذ والاهلية للنظر وبحسب مفهومه الى أن افتا غير العلماء لم يقع
من غير نكير بل مع نكير (قوله فانه متفق عليه) يعنى لا نزاع فى جواز نقل غير المجتهد اذا كان عدلا لانه قال الشافعى كذا وقال أبو حنيفة
كذا انما النزاع فيما هو المتعارف من الافتاء فى المذهب لا بطريق نقل كلام الامام واعلم ان التقييد بغير المجتهد انما هو لتحقيق الخلاف
اذ لا خلاف فى أنه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر والافتاء بقوله وان المراد بمن هو مطلع على المآخذ أهل للنظر بعض أصحاب المذاهب

لكان ممتنعا لغيره والاصل عدم الغير وقال صلى الله عليه وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس
ولكن يقبضه بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا
وأضلوا وهو ظاهر فى الجواز والوقوع قالوا قال صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين
على الحق حتى يأتى أمر الله أو حتى يظهر الدجال وهو ظاهر فى عدم الخلو الى يوم القيامة أو أشراطها
الجواب هذا يدل على عدم الخلو وأما عدم الجواز فلا ولو سلم فدليلنا أظهر لان فيه نفى العالم صريحا
وهو يستلزم نفى المجتهد وأما الظهور على الحق فان دل على اعتقاد الحق فلا يدل على العلم وعلى
الاجتهاد ولو سلم فيتعارض الدليلان من السنة ويبقى الاول وهو ان الاصل عدم المانع سالما عن المعارض
قالوا الاجتهاد فرض كفاية فيكون انتفاؤه بخلو الزمان عن المجتهد مستلزما لاتفاق المسلمين على الباطل
وانه محال لما عرفت فى الاجماع الجواب ان الاجتهاد فرض كفاية لا دائما بل اذا كان ممكنا مقدورا
واذا فرض الخلو بموت العلماء لم يكن ممكنا مقدورا قال ((مسئلة افتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد
ان كان مطلعا على المأخذ أهلا للنظر جائز وقيل عند عدم المجتهد وقيل يجوز مطلقا وقيل لا يجوز
لنا وقوع ذلك ولم ينكر وأنكر من غيره المجوز ناقل كالاحاديث وأجيب بأن الخلاف فى غير النقل المانع
لو جاز لجاز للعامى وأجيب بالدليل وبالفرق)) أقول قد اختلف فى أن غير المجتهد هل له أن يفتى
بمذهب مجتهد على أربعة أقوال المختار انه لو كان مطلعا على مأخذ الاحكام أهلا للنظر كان جائزا
والا فلا وقيل ذلك انما يجوز عند عدم المجتهد وامامع وجوده فلا وقيل يجوز مطلقا وقيل لا يجوز مطلقا
وهو مذهب أبى الحسين لنا انه وقع افتاء العلماء وان لم يكونوا مجتهدين فى جميع الاعصار وتكرر ولم ينكر
فكان اجماعا القائلون بالجواز قالوا أولا انه ناقل فلا يفرق بين العالم وغيره كالاحاديث الجواب ليس
الكلام فيمن ينقل عن المجتهد حكما فانه متفق عليه انما الخلاف فيما هو المعتاد فى الاعصار على انه

مذهب للشافعي وأبي حنيفة القائلون بالمنع قالوا لو جاز لجاز للعامي لانهما في النقل سواء الجواب ان الاجماع هو الدليل وقد جوز للعالم دون العامي وأيضا فالفرق ظاهر وهو علمه بمأخذ أحكام المجتهد وأهليته للنظر دون العامي فلا يصح التسوية بينهما قال ((مسئلة للمقلد ان يقلد المفضول وعن أحمد وابن شريح الارجح متعين لنا القطع بأنهم كانوا يفتون مع الاشتهار والتكرر ولم ينكر وأيضا قال أصحابي كالنجوم واستدل بأن العامي لا يمكنه الترجيح لقصوره وأجيب بأنه يظهر بالتسامع وبرجوع العلماء اليه وغير ذلك قالوا اقوالهم كالادلة فيجب الترجيح قلنا لا يقاوم ماذكرنا ولو سلم فلعسر ترجيح العوام قالوا الظن بقول الاعلم أقوى قلنا تقرير مافرضتموه)) أقول اذا تعدد المجتهدون وتفاضلوا فلا يجب على المقلد تقليد الافضل بل له ان يقلد المفضول وعن أحمد وابن شريح منعه بل يجب عليه النظر في الارجح منهما ويتعين الارجح منهما عنده للتقليد انا قد علم قطعا ان المفضولين في زمن الصحابة وغيرهم كانوا يفتون وقد اشتهر عنهم ذلك وتكرر ولم ينكر أحد فدل على انه جائز وأيضا قال صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم خرج العوام لانهم المقتدون بقي معمولا به في المجتهدين منهم من غير فصل واستدل بان العامي لو كلفناه الترجيح لكان تكليفا بالمحال لقصوره عن معرفة مراتب المجتهدين وترجيح الفاضل والمفضول منهم الجواب ان معرفة الترجيح ليست مستحيلة من العامي لانه يظهر له بالتسامع من الناس وبرجوع العلماء اليه وعدم رجوعه اليهم وغيره ككثرة المستفتين وتقديم سائر العلماء له والاعتراف بفضله قالوا أولا قول المجتهدين بالنسبة الى المقلد كالادلة بالنسبة الى المجتهد فاذا تعارضت لا يصار اليها تحكما بل لا بد من الترجيح وما هو الا يكون قائله أفضل اتفاقا الجواب ان هذا قياس فلا يقاوم ماذكرنا من الاجماع ولو سلم فالفرق ان ترجيح المجتهدين سهل وترجيح العوام للمجتهدين وان أمكن فهو عسر قالوا ثانيا الظن بقول الاعلم أقوى ويجب معرفة أقوى الظنين للاخذ به عند التعارض الجواب ان هذا تقرير الدليل الاول في المعنى وان تخالفا في العبارة لان افادته للظن وكونه كالدليل للمجتهد أمر واحد والجواب الجواب بعينه قال ((مسئلة ولا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقا وفي حكم آخر المختار جوازه لنا القطع بوقوعه ولم ينكر فلو التزم مذهبا معينا كمالك والشافعي وغيرهما فثالثها كالاول)) أقول اذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسئلة فليس له الرجوع عنه الى غيره اتفاقا وأما في حكم مسئلة أخرى فهل يجوز له أن يقلد غيره المختار جوازه لنا القطع بوقوعه في زمن الصحابة وغيره فان الناس في كل عصر يستفتون المفتين كيف اتفق ولا يلتزمون سؤال مفت بعينه هذا وقد شاع وتكرر ولم ينكر فلو التزم مذهبا معينا وان كان لا يلزمه كمذهب مالك ومذهب الشافعي وغيرهما ففيه ثلاثة مذاهب أولها يلزم وثانيها لا يلزم وثالثها انه كالاول وهو من لم يلتزم فان وقعت واقعة يقلده فيها فليس له الرجوع وأما غيرها فيتبع فيها من شاء قال ((الترجيح اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها فيجب تقديمها للقطع عنهم بذلك وأورد شهادة أربعة مع اثنين وأجيب بالتزامه أو بالفرق)) أقول هذا آخر الاقسام الاربعة وهو الترجيح وانه في اللغة جعل الشئ راجحا ويقال مجازا الاعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وللفقهاء ترجيح خاص يحتاج اليه في استنباط الاحكام وذلك لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم أصلا ولا فيما دلالته عليه قطعية لما سيأتي أن لا تعارض بين قطعيين ولا بين قطعي وظني فتعين أن يكون لامارة على أخرى ولا يحصل تحكما محضا بل لا بد من اقتران أمر بما به تقوى على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح هو المسمى بالترجيح في مصطلح القوم لا جرم عرفه بأنه اقتران الامارة بما به تقوى على معارضها واذا حصل الترجيح وجب العمل بها وهو تقويم أقوى الامارتين للقطع عنهم بذلك أي فهم ذلك من الصحابة وغيرهم وعلم قطعهم به

ممن له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الاصول التي مهدها الامام وهو المسمى بالمجتهد في المذهب كالامام والغزالي ونحوهما من أصحاب الشافعي وهو في المذهب بمنزلة المجتهد المطلق في الشرع حيث يستنبط الاحكام من أصوله وأما الذين يفتون بما حفظوه أو وجدوه في كتب الاصحاب فالظاهر انهم بمنزلة النقلة والرواة فينبغي قبول أقوالهم على حصول شرائط الراوي والى ماذكرنا يشير الآمدي حيث يقول والمختار انه ان كان مجتهدا في المذهب بحيث يكون مطلعا على مأخذ المجتهد المطلق الذي يقلده وهو قادر على التفريع على قواعد امامه متمكن من الفرق والجمع والنظر والمناظرة في ذلك كان له الفتوى تمييزا له عن العامي (قوله فهو عسر) مبناه على ان التسامع والشهرة ورجوع العلماء اليه واقبال الناس عليه ليس مما يطلع عليه بسهولة (قوله وهو من لم يلتزم) يشير الى أن الاولى صفة العامي وفي شرح العلامة ان المراد كالحكم الاول المذكور في هذه المسئلة وهو انه ان قلد أي عمل لا يرجع والا جاز

((الترجيح))

(قوله بالفرق) قيل وجه الفرق ان المقصود من الشهادة فصل الخصومات فضبط بنصاب معين فاعتبار الكثرة فيها يفضي الى نقض الفرض وتطويل الخصومات بخلاف الامارة فان المقصود منها الظن بالاحكام فكلما كان الظن أقوى كان بالاعتبار أولى من غير ضرورة الى اعتبار ضبطه

يتكرر في الوقائع المختلفة التي لا حاجة الى تعدادها لكونه معلوما قطعا لمن فتش بين مجاري اجتهاداتهم واعترض عليه بشهادة أربعة مع شهادة اثنين اذا تعارضتا فان الظن الحاصل بالاربعة أقوى من الحاصل باثنين فكان ينبغي أن تقدم ولا تقدم وأجيب بالتزام تقديم شهادة الاربعة عند التعارض فانه مختلف فيه وبالفرق بين الشهادة والدليل فليس كل ما يرجح به الادلة ترجح به الشهادة لما ستقف عليه من وجوه غير محصورة من الترجيح للادلة لا ترجح بها الشهود قال (ولا تعارض في قطعيين ولا في قطعي وظني لانتفاء الظن والترجيح في ظنيين منقولين أو معقولين أو منقول ومعقول الاول في السند والمتن والمدلول ومن خارج) أقول الدليلان اما قطعيان أو أحدهما قطعي والآخر ظني أو هما ظنيان ولا تعارض في قطعيين والا ثبت مقتضاهما وهما نقيضان ولا بين قطعي وظني لان الظن ينتفي بالقطع بالنقيض وأما الظنيان فيتعارضان وحينئذ يحتاج الى الترجيح والترجيح اما بين منقولين كنصين أو معقولين كقياسين أو منقول ومعقول كنص وقياس القسم الاول في ترجيح المنقولين وهو أربعة أصناف لانه يقع في السند وهو طريق ثبوته وفي المتن وهو باعتبار مرتبة دلالته وفي الحكم المدلول من الحرمة والاباحة وفيما ينضم اليه من خارج الصنف الاول في الترجيح بحسب السند ويقع في الراوي وفي الرواية وفي المروي وفي المروي عنه ففيه أربعة فصول الفصل الاول في الراوي ويكون في نفسه وفي تزكيته فبدأ بما في نفسه قال (الاول بكثرة الرواة لقوة الظن خلافا للكرخي وبزيادة الثقة والفطنة والورع والعلم والضبط والنحو وبأنه اشهر بأحدها وباعتماده على حفظه لا نسخته وعلى ذكر لا خط وبموافقته عمله وبأنه عرف انه لا يرسل الا عن عدل في المرسلين وبأن يكون المباشر كرواية أبي رافع نكح ميمونة وهو حلال وكان السفير بينهما على رواية ابن عباس نكح ميمونة وهو حرام وبأن يكون صاحب القصة كرواية ميمونة تزوجني صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان وبأن يكون مشافها كرواية القاسم عن عائشة ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا على من روى انه كان حرا لانها عمة القاسم وأن يكون أقرب عند سماعه كرواية ابن عمر افرد صلى الله عليه وسلم وكان تحت ناقته حين لبى وبكونه من أكابر الصحابة لقربه غالبا أو متقدم الاسلام أو مشهور النسب أو غير ملتبس بضعيف وتحملها بالغا) أقول ترجيح السند بحسب الراوي نفسه وجوه الاول كثرة الرواة بأن تكون رواة أحدهما أكثر عددا من رواة الآخر فروايته أكثر يكون مقدما لقوة الظن لان العدد الاكثر أبعد من الخطأ من العدد الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين وخالف فيه الكرخي كما في الشهادة والجواب انه ليس كل ما ترجح به الرواية ترجح به الشهادة الثاني أن يكون أحد الروايتين راجحا على الآخر في وصف يغلب ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط والنحو الثالث أن يكون أحدهما أشهر بشيء من هذه الصفات الخمس وان لم يعلم رجحانه فيها فان كونه أشهر يكون في الغالب لرجحانه الرابع أن يكون أحدهما يعتمد في الرواية على حفظه للحديث لا على نسخته وعلى تذكره سماعه من الشيخ لا على خط نفسه فان الاشتباه في النسخة والخط محتمل دون الحفظ والذكر الخامس أن يكون أحدهما علم انه عمل برواية نفسه والآخر لم يعمل أو لم يعلم انه عمل السادس أن يكونا مرسلين وقد علم من أحدهما انه لا يروي الا عن عدل السابع أن يكون أحدهما مباشر المار واه دون الآخر كرواية أبي رافع ان النبي صلى الله عليه وسلم نكح ميمونة وهو حلال فانه يرجح على رواية ابن عباس انه نكح ميمونة وهو حرام وذلك لان أبا رافع كان هو السفير بينهما فكان أعرف بالحال الثامن أن يكون أحدهما صاحب الواقعة دون الآخر كرواية ميمونة تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان فانها تقدم على رواية ابن عباس

(قوله الصفات الخمس) مبني على انه أخذ العلم بحيث يتناول النحو والا فالصفات المذكورة ستة وفيما سبق انما أفرد النحو بالذكر لانه اراد بالعلم علم الشرائع والاحكام وقد صرح بذلك من قال فقه الراوي وعلمه بالعربية

(قوله كرواية القاسم) هو القاسم بن محمد بن أبي بكر (قوله أو غير ملتبس) عطف على متقدم الاسلام وظاهر كلامه ان المراد التباسه واختلاطه بمن ضعف روايته وصريح كلام الآمدى والشارحين ان المراد التباس اسمه باسم من هو ضعيف الرواية فان الذى لا يلتبس اسمه أولى لانه أغلب على الظن (قوله فان الثلاثة) أى متقدم الاسلام ومشهور النسب وغير المخالط بمن هو ضعيف الرواية اهتمامهم بالتصون أكثر وبهذا يعرف ان ليس المراد بالملتبس بضعف الملتبس اسمه لانه لا معنى لتصونه وتحرزه وانما جعل الثلاثة وجها واحدا ميلا الى الايجاز وتقليل الاقسام (قوله الاول أن يكون ثبت بالخبر المتواتر والآخر بالمسند) هذا اذا كان المتواتر ظنى الدلالة والا فقد سبق انه لا تعارض بين القطعى والظنى وأما تقديم المسند على المرسل فقد سبق نبذ من تفاصيل ذلك فى بحث الخبر وبالجملة هو مختلف فيه واحتجاج الفريقين مذكور فى المطولات من أصول المذهبين (قوله والآخر محتمل) لان قد سمع منه وان لم يسمع هذا هو الظاهر من قوله وبالسماع على محتمل ويعلم منه ترجيح ما هو بالسماع على غير ما هو بالسماع وقد صرح بهما فى المنتهى حيث قال وبأن يكون من سماع منه عليه السلام على غيره أو يحتمل وحمله على ان ما سمع منه راجح على ما سمع من غيره بعيد لانه ترجيح بعلو الاسناد وقد سبق (قوله والآخر) أى الراوى الآخر فهم من النبى عليه السلام ذلك المعنى فرواه بعبارة نفسه ويندرج فيه ما اذا كان الآخر قد فهم معنى من فعل النبى عليه السلام فرواه وما اذا قال أمر النبى عليه السلام بكذا أو نهى عن كذا دون أن يروى صيغة الامر والنهى الصادرة عنه عليه السلام

التاسع أن يكون أحدهما مشافها كرواية القاسم عن عائشة ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا على رواية من روى انها عتقت وكان زوجها حرا فان عائشة كانت عمة القاسم وقد سمع منها مشافهة بخلاف الاسود فانه سمع من وراء حجاب العاشر أن يكون عند سماعه أقرب الى الرسول صلى الله عليه وسلم كما تقدم رواية ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم أفرد التلبية على رواية من روى انه ثنى لانه روى انه كان تحت ناقته حين لبى فالظاهر انه أعرف الحادى عشر أن يكون من أكابر الصحابة فتقدم روايته على أصاغرهم لانه أقرب الى الرسول غالبا فيكون أعرف بحاله ولانه أشد تصونا وصونا لمنصبه الثانى عشر أن يكون متقدم الاسلام على اسلام الآخر أو مشهور النسب والآخر غير مشهور النسب أو غير ملتبس بمن ضعف روايته والآخر ملتبس فان الثلاثة اهتمامهم بالتصون والتحرز وحفظ الجاه أكثر الثالث عشر أن يكون قد تحمل الرواية بالغا والآخر صبيا لخروجه عن الخلاف فيكون الظن به أقوى قال ((وبكثرة المزكين أو أعدليتهم أو أوثقيتهم وبالصريح على الحكم والحكم على العمل)) أقول وأما ترجيح الراوى بحسب تزكيته فوجوه الاول ما يعود الى المزكى وهو أن يكون المزكى لاحدهما أكثر من المزكى للآخر أو أعدل أو أوثق الثانى ما يعود الى كيفية التزكية فتقدم التزكية بصريح المقال على التزكية بالحكم بشهادته وتقدم التزكية بالحكم بشهادته على التزكية بالعمل بروايته لانه يحتاط فى الشهادة أكثر (الفصل الثانى فى الترجيح بالرواية) قال ((وبالمتواتر على المسند والمسند على المرسل ومرسل التابعى على غيره وبالاعلى اسنادا والمسند على كتاب معروف وعلى المشهور والكتاب على المشهور وبمثل البخارى ومسلم على غيره والمسند باتفاق على مختلف فيه وبقراءة الشيخ وبكونه غير مختلف)) أقول الترجيح بالرواية من وجوه الاول أن يكون ثبت بالخبر المتواتر والآخر بالمسند الثانى أن يثبت بالمسند والآخر بالمرسل الثالث أن يكون مرسل التابعى والآخر مرسل غيره الرابع أن يكون أعلى اسنادا من الآخر أى أقل مراتب رواة الخامس أن يكون مسندا معنعنا والآخر مسندا الى كتاب معروف من كتب المحدثين أو ثبت بطريق الشهرة غير مسند الى كتاب السادس أن يكون مسندا الى كتاب معروف والآخر مشهور غير مسند السابع أن يكون مسندا الى كتاب مشهور عرف بالصحة كالبخارى ومسلم على ما لم يعرف بالصحة كسنن أبى داود الثامن أن يكون مسندا باتفاق والآخر مختلف فى كونه مسندا أو مرسلا التاسع أن يكون روايته بقراءة الشيخ عليه والآخر بقراءته على الشيخ أو غيره من الطرق العاشر أن يكون غير مختلف فى رفعه الى الرسول والآخر مختلف فى رفعه الى الرسول وفى كونه موقوفا على الراوى (الفصل الثالث فى الترجيح بحسب المروى) قال ((وبالسماع على محتمل وبسكوته مع الحضور على الغيبة وبورود صيغة فيه على ما فهم وبما لا تعم به البلوى على الآخر فى الآحاد)) أقول الترجيح بحسب المروى بوجوه الاول أن يكون روى سماعه من الرسول والآخر محتمل لان قد سمع منه وان لم يسمع كما قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم والآخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الثانى أن يكون جرى بحضوره وسكت عنه والآخر جرى بغيبته فسمع وسكت عنه الثالث أن يكون قد ورد فيه صيغة من النبى صلى الله عليه وسلم والآخر فهم منه فرواه الراوى بعبارة نفسه الرابع

ويختص بما روى بالآحاد وهو انه يكون مما لا تعم به البلوى والآخر مما تعم به البلوى للخلاف فى قبول الآحاد فى مثله (الفصل الرابع فى الترجيح بحسب المروى عنه) قال ﴿وبما لم يثبت انكار لروايته على الآخر﴾ أقول الترجيح بحسب المروى عنه هو ان لا يثبت انكار لروايته على ما ثبت انكار لروايته وهذا يحتمل وجهين ما لم يقع لروايته انكار له وما لم يقع للناس انكار لروايته واللفظ محتمل والوجهان مذكوران فى الكتب المشهورة لكن المصرح به فى المنتهى هو الاول الصنف الثانى الترجيح بحسب المتن قال ﴿المتن النهى على الامر والامر على الاباحة على الصحيح والنهى بمثله على الاباحة والاباحة على النهى والاقل احتمالا على الاكثر والحقيقة على المجاز والمجاز على المجاز بشهرة مصححه أو قوته أو قرب جهته أو رجحان دليله أو شهرة استعماله والمجاز على المشترك على الصحيح كما تقدم والاشهر مطلقا واللغوى المستعمل شرعا على الشرعى بخلاف المنفرد الشرعى وبالتأكيد الدلالة ويرجح فى الاقتضاء بضرورة الصدق على ضرورة وقوعه شرعا وفى الايماء بانتفاء العبث أو الحشو على غيره وبمفهوم الموافقة على المخالفة على الصحيح والاقتضاء على الاشارة وعلى الايماء وعلى المفهوم وتخصيص العام على تأويل الخاص لكثرته والخاص ولو من وجه والعام لم يخصص على ما خص والتقييد كالتخصيص والعام الشرطى على النكرة المنفية وغيرها والمجموع باللام ومن وما على الجنس باللام والاجماع على النص والاجماع على ما بعده فى الظنى﴾ أقول الترجيح بحسب المتن من وجوه الاول ان يكون مدلوله نهيا والآخر أمرا لان أكثر النهى لدفع مفسدة وأكثر الامر لجلب منفعة واهتمام العقلاء بدفع المفسدة أشد ولان النهى للدوام دون الامر ولقلة محامل لفظ النهى الثانى ان يكون مدلوله أمرا ومدلول الآخر اباحة للاحتياط وهذا هو القول الصحيح وقد قيل يقدم ما مدلوله الاباحة لان مدلوله متحد ومدلول الامر متعدد ولان المبيح يمكن العمل به على تقديرى المساواة والرجحان والامر على تقدير الرجحان فقط ولانه لا يختل به مقصود الفعل والترك ان أراد المكلف والامر يختل به مقصود الترك الثالث ما هو للاباحة و ينهى بمثله على ما هو للاباحة خالصا ولا ينهى بمثله وقيل مراده ترجيح النهى على الاباحة وذلك معلوم من ترجيحه

(قوله ويختص بما روى فى الآحاد) فان قيل معلوم ان جميع وجوه الترجيح انما تكون فيما هو من قبيل الآحاد اذ لا تعارض بين المتواترين ولا بين متواتر وآحاد قلنا قد يكون المتواتر ظنى الدلالة فيقع فيه التعارض (قوله يحتمل وجهين) أحدهما انكار الراوى لحديثه وثانيهما انكار الثقات لروايته ويندرج فى الاول ما ذكره الآمدى وهو ان الحديث الذى ينكر فى روايته الاصل الفرع يرجح على ما أنكر وكذا الخبر الذى أنكر الاصل رواية الفرع عنه انكار نسيان و وقوف يرجح على ما أنكره انكار تكذيب وجحود وذلك لان فى كل من الصورتين قد أنكر الراوى الخبر المروى وانما لم يتعرض المحقق فى امثال هذه المواضع لبيان وجه الترجيح لظهوره وهو ان الظن الحاصل به أقوى (قوله لان أكثر النهى) قيد بذلك لان كلا من الامر والنهى قد يكون تعبدا محضا لا يدرك فيه جهة مصلحة أو مفسدة هذا اذا أريد بالامر والنهى الايجاب والتحريم وان أريد أعم من ذلك فظاهر (قوله ولان النهى للدوام) هذا ما قال الآمدى لو قدر وكون كل واحد منهما مطلقا فان أكثر من قال بالخروج عن العهدة فى الامر بالفعل مرة واحدة نازع فى النهى (قوله ولقلة محامل لفظ النهى) اما بحسب ما يستعمل لان (٣١٢) فيه من المعانى الحقيقية والمجازية فلما ذكر فى موضعه من ان الامر يستعمل فى ستة عشر معنى والنهى فى ثمانية واما بحسب الحقيقة فلما ذكر الآمدى ان النهى متردد بين التحريم والكراهة والامر دائر بين الوجوب والندب والاباحة على بعض الآراء (قوله وهذا هو القول الصحيح) قال الآمدى الامر وان ترجح على المبيح نظرا الى أنه عمل به لا يضر مخالفة المبيح ولا كذلك بالعكس لاستواء طرفى المباح وترجح جانب المأمور به الا أن المبيح ترجح على الامر من أربعة أوجه الاول ان مدلول المبيح متحد ومدلول الامر متعدد كما سبق الثانى ان غاية ما يلزم من العمل بالمبيح تأويل الامر بصرفه عن محمله الظاهر الى محمله البعيد والعمل بالامر يلزم منه تعطيل المبيح بالكلية والتأويل أولى من التعطيل الثالث ان المبيح قد يمكن العمل بمقتضاه على تقدير مساواته للامر وعلى تقدير رجحانه والعمل بمقتضى الامر متوقف على الترجيح وما يتم العمل به على تقديرين أولى مما لا يتم العمل به الا على تقدير واحد بحيث ان العمل بالمبيح بتقدير أن يكون الفعل مقصودا للمكلف لا يختل لكونه مقدورا له والعمل بالامر يوجب الاختلال بمقصود الترك بتقدير كون الترك مقصودا ومعنى امكان العمل بالمبيح على تقدير مساواته للامر وهو انهما اذا تساويا وتساقطا وبقى كل من الفعل والترك على جوازه الاصلى ولا يخفى ان هذا انما هو على تقدير أن لا يسبقه ايجاب أو تحريم (قوله الثالث ما هو للاباحة) كانه وقع فى نسخة الشارح العلامة والاباحة على النهى فاعترض بأنه يستلزم ترجيح النهى على النهى لترجحه على الامر المرجح على الاباحة المرجحة على النهى واجاب بأنه ليس بمحال عند اختلاف جهات الترجيح ولا يخفى ما فيه بل الصحيح الذى عليه النسخ والنهى بمثله على الاباحة وظاهره ما فهمه الشارحون هو ان النهى يرجح على الاباحة ورده المحقق بوجهين أحدهما انه معلوم من ترجيح النهى على الامر المرجح على الاباحة وثانيهما انه لا معنى

النهى

حينئذ للفظ بمثله ولما كان ظاهرا وهو أن ما دل على ترجيح الامر على الاباحة وهو الاحتياط دال على ترجيح النهي عليها دفعه بأن هذا الدليل غير مذكور في المتن فالاشارة اليه بمثله بعيد جدا وأنت خبير بأن هذا الاستبعاد أبعد منه جدا لان مثله في هذا الكتاب أكثر من أن يحصى وبه يندفع الوجه الاول أيضا من الرد لانه اشارة الى أن ترجيح النهي على الاباحة ليس مبنيا على ترجيحه على الامر المرجح على الاباحة بل الدليل قائم فيه بعينه حتى لو لم يكن النهي مرجحا على الامر لكان ترجيحه على الاباحة بحاله ولا يخلو أيضا عن اشارة الى اختلاف فيه كما في الامر ولذا قال الآمدي المبيح مقدم على النهي على ما عرف في الامر وأما ما ذهب اليه الشارح فمن التأويلات البعيدة والتكلفات الباردة التي لم تخطر ببال المصنف ولم يذكرها أحد في مقام الترجيح ولم يحتج اليها قط في استنباط الاحكام ولا أرى عليه باعثا سوى الترفع عن الاتباع والتشوق الى الابتداع والافهو أبعد مما استبعده ألف مرة ومع ذلك فلا تظهر له جهة لان حاصله ان المبيح الذي قد يستعمل للتحريم يرجح على المبيح الذي لا يستعمل له أصلا ومبناه على ترجيح النهي على الاباحة لكن التعارض بين المبيحين مما لا يتصور (قوله اذا اقرب مع قربهما) كالسبب الذي بلا واسطة والذي بواسطة واحدة وهذا مشعر بان الواقع في نسخته أو قربه وفي أكثر النسخ أو قوته أي بقوة تصحح ذلك المجاز بأن تكون العلاقة بينه وبين محل حقيقته أقوى من الذي بين المجاز الآخر ومحل حقيقته وقوله أو بان مصححه قريب دون الآخر شرح لقوله أو قرب جهته أي جهة ذلك المجاز وذلك كاطلاق السبب على المسبب يقدم على اطلاق المسبب على السبب لان السبب لا يوجد بدون مسببه والمسبب قد يوجد بدون سببه الخاص بان يثبت بسبب آخر ولا خفاء في أن ما يكون ملزوما للشيء أدل عليه مما ليس بملزوم لكن كون هذا من الترجيح بقرب الجهة ليس بظاهر والاولى التمثيل بنفي الذات فان جعله مجازا من نفي الصحة أولى من جعله مجازا من نفي الكمال وفي شرح العلامة ان قرب جهته بأن تكون الملازمة بينه وبين محل حقيقته أظهر من الملازمة بين المجاز الآخر ومحل حقيقته والحاصل انه مهما كانت علاقة أحد المجازين أشهر او أقوى أو أظهر من علاقة الآخر فهو أولى (قوله بنص الواضع أو بصحة النفي) هما أقوى من دلائل المجاز بخلاف عدم الاطراد وعدم الاشتقاق فانهما من الادلة الضعيفة على ما سبق (قوله أو بشهرة استعماله) عطف على قوله بكون ما يصحح أي يقدم المجاز على مجاز آخر بشهرة استعماله لكونه قريبا من الحقيقة ومثل هذا العطف الملبس غير لائق بالشروح (قوله أي في اللغة أو في الشرع أو في العرف) وهذا أولى مما في الشروح انه قال مطلقا ليتناول الترجيح بين حقيقتين وبين مجازين لانه يتناول ما بين المجازين أيضا فيقع قوله أو بشهرة استعماله مستدركا على أن في تقديم المجاز الاشهر على الحقيقة المشهورة نظرا (قوله لعدم التغيير) يعني أن العمل بما هو من لسان الشارع من غير تغيير للوضع اللغوي أولى من العمل بما هو من لسانه مع تغيير للوضع اللغوي وان في وجود اللفظ الشرعي والمنقول جواز استعماله خلافا بخلاف اللغوي المستعمل شرعا في معناه اللغوي (قوله والآخر له معنى لغوي) ربما يشعر بأن المقصود الترجيح بين لفظين لاحدهما معنى شرعي وللآخر معنى لغوي فيرجح المعنى الشرعي ويحمل اللفظ عليه وهذا كلام مضطرب كما لا يخفى والاوضح ما ذكره الآمدي وهو انه اذا كان لفظ واحد له مدلول لغوي وقد استعاره الشارع في معنى آخر وصار عرفا له فانه مهما أطلق الشارع ذلك اللفظ فيجب تنزيله على عرفه الشرعي دون اللغوي لان الغالب من الشارع انه اذا أطلق لفظا وله موضوع في عرفه انه لا يريد به غيره (قوله العاشر ما تأكد من دلالته) ذكر الآمدي من جهات الترجيح أن يكون أحد اللفظين دالا على مطلوبه من وجهين أو أكثر والآخر لا يدل الا من جهة واحدة فالذي كثرت فيه دلالته أولى لانه أغلب مع الظن ومنها أن تكون دلالة أحدهما مؤكدة فهي أولى من غير المؤكدة لكونه أقوى دلالة وأغلب على الظن كما في قوله عليه السلام فنكاحها باطل باطل باطل ومنها أن تكون دلالة أحدهما بالمطابقة فتقدم على ما يدل بالالتزام لانها أضبط والمصنف عبر

النهي على الامر والامر على الاباحة واذن لا يبقى لقوله بمثله معنى وحمله على ان المراد بمثل الدليل الدال على تقديم الامر على الاباحة مع انه غير مذكور في الكتاب بعيد جدا الرابع ان يكون أقل احتمالا والآخر أكثر احتمالا كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلاثة معان الخامس ان يكون حقيقة والآخر مجازا السادس يقدم المجاز على مجاز آخر بكون ما يصحح المجاز أعني العلاقة مشهورا فيه دون الآخر أو أقرب مع قربهما واتحاد جهتهما او بأن مصححه قريب دون الآخر كاسم السبب على المسبب يقدم على عكسه لان السبب مستلزم لمسببه ولا عكس أو برجحان دليل المجاز من الامور التي ذكرناها في معرفة المجاز ككونه ثبت بنص الواضع أو بصحة النفي والآخر بعدم الاطراد أو بعدم صحة الاشتقاق أو بشهرة استعماله دون الآخر السابع يقدم المجاز على المشترك وقيل بالعكس وقد تقدم الثامن يقدم الاشهر مطلقا أي في اللغة أو في الشرع أو في العرف على غيره التاسع يقدم اللغوي المستعمل شرعا في معناه اللغوي على اللفظ الشرعي وهو ما نقله الشارع من معناه اللغوي لعدم التغيير والبعد عن الخلاف بخلاف المنفرد الشرعي وهو ما له معنى شرعي والآخر له معنى لغوي فان حمله على الشرعي أظهر العاشر ما تأكد دلالته بأن تتعدد جهات دلالته أو تكون أقوى والآخر تتحد جهة دلالته

عن جميع ذلك بتأكد الدلالة فقوله وكما تقدم دلالة المطابقة عطف على قوله بأن تتعدد جهات دلالته يدلان بالاقتضاء هو لازم غير صريح قد قصد وتوقف عليه الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية نحو رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ونحو واسأل القرية ونحو اعتق عبدك عني على ألف (قوله اذا تعارض ايماآن) هو اقتران وصف بالحكم لو لم يكن لتعليله لكان بعيدا فاذا كان البعد الى حيث يلزم عبث أو حشو كان أبعد مما اذ الزم كون ما بعد الفاء غير العلة أو كون ما يترتب عليه علة له الى غير ذلك من أقسام الايماء واقتصار الشارح على قوله من ترتيب حكم على وصف انما هو على سبيل التمثيل (قوله لان مفهوم الموافقة أقوى) ولهذا لم يقع فيه اختلاف بل الحق بالقطعيات (قوله وقيل بالعكس) اشارة الى ما قال الآمدي يمكن ترجيح مفهوم المخالفة بوجهين أحدهما ان فائدته التأسيس وفائدة مفهوم الموافقة التأكيد والتأسيس أصل والتأكيد فرع (٣١٤) وثانيهما أن مفهوم الموافقة لا يتم الا بتقدير فهم المقصود من الحكم في محل النطق وبيان وجوده في محل السكوت وان اقتضاءه للحكم في محل السكوت أشد وأما مفهوم المخالفة فانه يتم بتقدير عدم فهم المقصود من الحكم في محل النطق وبتقدير كونه غير محقق في محل السكوت وبتقدير أن يكون له معارض في محل السكوت ولا يخفى ان ما يتم على تقديرات أربعة أولى مما لا يتم الا على تقدير واحد لان نفي الصحة يعم نفي الصدق والصحة العقلية والشرعية وهذه الامور اشارة الى ما يدل عليه بالاشارة وما يدل عليه بالايماء وما يدل عليه بالمفهوم موافقة ومخالفة (قوله يقدم الخاص على العام) نفي لما توهمه الشارح العلامة نظرا الى ظاهر لفظ المتن ان المراد انه يقدم الخاص مطلقا والخاص من وجه والعام لم يخص منه البعض على ما خص أي على العام المخصوص

على

فنبه المحقق على ان المراد تقدم كل على ما يقابله الا أن في اللفظ حذفا واختصارا (قوله الشرط الصريح) كأنه احتراز عما يتضمن معنى الشرط كالمبتدا الموصوف بالجملة ونحو ذلك وينبغي أن يكون المراد تقديم الشرط على النكرة المنفية بغير لا التي لنفي الجنس اذ المنفي بلا التي لنفي الجنس نص في الاستغراق لا يحتمل الخصوص ولهذا قال صاحب الكشاف في قوله تعالى لا ريب فيه ان قراءة الفتح توجب الاستغراق وقراءة الرفع تجوزه (قوله في الاجماع الظني) أي من جهة المتن والسند أو من احدى الجهتين دون الاخرى أو أحد الاجماعين من احدى الجهتين والآخر من الجهتين وللآمدي في هذا المقام سيما ترجيح العمومات والاجماعات تطويل وتفصيل تركه المصنف ولم يتعرض له الشارح ووقع في نسخ المتن والاجماع على النص ولم يتعرض له الشارح ووجهه أن النص يحتمل النسخ بخلاف الاجماع وينبغي أن يقيد بالظنيين (قوله الحظر مقدم على الاباحة) وهو مذهب الجمهور ووجهه ان ملابسة المحظور توجب الاثم بخلاف المباح فكان أولى

أو يكون أضعف نحو نكاحها باطل باطل باطل وكما تقدم دلالة المطابقة على دلالة الالتزام الحادي عشر اذا تعارض نصان يدلان بالاقتضاء فأحدهما لضرورة الصدق والآخر لضرورة وقوعه شرعيا قدم الاول لان الصدق أتم من وقوعه شرعيا الثاني عشر اذا تعارض ايماآن أحدهما لانتفاء العبث أو لانتفاء الحشو والآخر لغيره من ترتيب حكم على وصف قدم الاول لكون انتفاء العبث والحشو أظهر من دلالة الفاء والترتيب الثالث عشر اذا تعارض ما يدل بمفهوم الموافقة وما يدل بمفهوم المخالفة قدم الاول لان مفهوم الموافقة أقوى ولذلك قلنا في مفهوم المخالفة شرطه انتفاء مفهوم الموافقة وقيل بالعكس لانه للتاسيس والموافقة للتأكيد وبأن الموافقة لا تتم الا بفهم المعنى في الاصل وانه موجود في المسكوت وانه فيه أقوى بخلاف المخالفة فقدماتها أقل فتكون أولى الرابع عشر يقدم ما يدل بالاقتضاء على ما يدل بالاشارة وعلى ما يدل بالايماء وعلى ما يدل بالمفهوم موافقة ومخالفة لان نفي الصحة أبعد من انتفاء قصد هذه الامور الخامس عشر اذا لزم في أحدهما تخصيص العام وفي الآخر تأويل الخاص قدم تخصيص العام لانه أكثر السادس عشر يقدم الخاص على العام لانه أقوى دلالة على ما يتضمنه من دلالة العام عليه لاحتمال تخصيصه منه وكذلك يقدم الخاص من وجه العام من وجه على العام من كل وجه السابع عشر يقدم العام الذي لم يخصص على الذي قد خصص لتطرق الضعف اليه بالخلاف في حجيته الثامن عشر تقييد المطلق كتخصيص العام فيقدم المقيد ولو من وجه على المطلق والمطلق لم يخرج منه مقيد على ما أخرج منه التاسع عشر اذا تعارضت صيغ العموم فصيغة الشرط الصريح تقدم على صيغة النكرة الواقعة في سياق النفي وغيرها كالجمع المحلى والمضاف ونحوهما لان دلالتها أقوى لافادة التعليل ثم يقدم الجمع المحلى والاسم الموصول كمن وما على اسم الجنس المعرف باللام لكثرة استعماله في المعهود فتصير دلالته على العموم أضعف العشرون اذا ظن تعارض اجماعين قدم المتقدم منهما على ما بعده كالصحابة على التابعين والتابعين على تبعهم وعلى هذا الترتيب لانهم أعلى رتبة وأقرب الى الرسول قوله في الظني أي ذلك يتصور في الاجماع الظني دون القطعي والا لزم تعارض الاجماعين في نفس الامر وانه محال عادة الصنف الثالث الترجيح بحسب المدلول قال (المدلول الحظر على الاباحة وقيل بالعكس وعلى الندب لان دفع المفاسد أهم وعلى الكراهة والوجوب على الندب والمثبت

(قوله للاحتياط) ولهذا لو اجتمع فى العين الواحدة جهة حظر واباحة كالمتولد بين ما يؤكل وما لا يؤكل قدم التحريم وقال عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام وقال عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك وذهب أبو هاشم وعيسى بن أبان الى التساوى والتساقط ولم يذهب أحد الى ترجيح الاباحة الا أن الآمدى قال يمكن ترجيح الاباحة من جهة انا لو عملنا بالحظر لزم منه فوات مقصود الاباحة من الترك مطلقا ولو عملنا بالاباحة فقد لا يلزم منه فوات مقصود الحظر بالكلية لان الغالب انه لو كان حراما فلا بد وأن يكون لمفسدة ظاهرة وعند ذلك فالغالب أن يكون المكلف عالما بها وقادرا على دفعها لعلمه بعدم لزوم المحظور من ترك المباح ولان المباح مستفاد من التخيير قطعا بخلاف استفادة الحرمة من النهى لتردده بين الحرمة والكراهة فقوله وقيل بل تقدم الاباحة على الحظر لئلا تفوت مصلحة ارادة المكلف اشارة الى الوجه الاول وأما قوله ولانه لو قدم لكان ايضاح واضح وهو الجواز الاصلى فوجهه انه لو قدم الحظر لكان بمنزلة جعل المحرم متأخرا الورود عن المبيح ناسخا له فيكون المبيح ناسخا له فيكون المبيح المتقدم عليه فى الورود ايضاحا للواضح بخلاف ما اذا قدر وروده بعد المحرم (قوله ودفع المفسدة أهم) قال فى المنتهى ويرجح الحظر على الندب بما تقدم فى الاباحة والحظر على الوجوب لان الحظر لدفع مفسدة والوجوب لتحصيل مصلحة ودفع المفسدة أهم عند العقلاء وهذا هو الموافق لكلام الآمدى فمن ههنا قيل قد سقط ههنا شئ من المتن فكان الاصل هكذا وعلى الوجوب لان دفع المفاسد أهم قال الآمدى ولان افضاء الحرمة الى مقصودها أتم من افضاء الواجب الى مقصوده لتأتيه بالترك وان لم تقصد فكانت المحافظة عليها أولى (قوله تقدم الحظر على الكراهة لانه أحوط) قال الآمدى لتساويهما فى طلب الترك مع زيادة الحظر بالذم على الفعل ولان الحظر أولى لتحصيل المقصود منهما وهو الترك لما يلزمه من دفع المفسدة الملازمة للفعل ولان فى العمل بالكراهة تجويزا للفعل وفيه ابطال للمحرم بخلاف العكس وبهذا ظهر ترجيح الوجوب على الندب (قوله لان غفلة الانسان عن الفعل كثير) يعنى يحتمل أن يكون مبنى النافى على الغفلة وقوله ولانه يثبت زائدا يعنى المثبت يفيد زيادة علم وقوله ولانه أى المثبت يفيد التأسيس وهو اثبات ما لم يكن ثابتا بخلاف النافى فانه ربما كان مبناه على ان الاصل هو النفى والاولى أن يقال فانه لا يفيد الا التأكيد لان الاصل هو النفى وذهب القاضى عبد الجبار الى تساوى المثبت والنافى من جهة ان الظاهر تأخر النافى فى الورود فانه لو اعتبر النافى سابقا فى الورود حتى يكون العمل بالمثبت لزم كونه مقررا للاصل الذى هو النفى بمنزلة تأكيد له وهو بعيد لكونه ايضاح الواضح ولو اعتبر متأخرا فى الورود حتى يكون العمل به كان تأسيسا للعدم بعد الوجود والتأسيس خير من التأكيد وحينئذ يقع التعارض بين جهتى ترجيح المثبت والنافى فيتساويان فان قيل جهات ترجيح المثبت ثلاثة والنافى واحدة فكيف يتساويان قلنا مبناه على انه لم يعتبر منها الا افادته زيادة العلم على ما صرح به الآمدى والشارح العلامة اعتبر فى جانب المثبت افادة زيادة العلم والتأسيس وفى جانب النافى موافقة الاصل وكون الظاهر تأخره (قوله لما فيه) أى فى الدرء من اليسر ونفى الحرج وقد قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر وقال تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج قال فى المنتهى لان ما يعرض فى الحد من المبطلات أكثر منه فى الدرء وذهب المتكلمون الى تقديم موجب الحد نظرا الى أن فائدة العمل بالموجب التأسيس وبالدارء التأكيد (قوله يقدم الموجب للطلاق) هذا ما قال الكرخى أن ما حكمه وقوع الطلاق أو العتق أولى لانه على وفق الدليل النافى لملك البضع وملك اليمين والنافى لهما على خلافه قال الآمدى ويمكن أن يقال بل النافى لهما أولى لانه على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح واثبات ملك اليمين المترجح على النافى لهما فقوله لعدمهما الضمير للزوجية والرقية وأشار بلفظ المؤسس الى جهة ترجيح المثبت ومن البعيد ما ذهب اليه الشارح العلامة من ان قوله والموجب للطلاق مجرور معطوف على

على النافى كخبر بلال دخل البيت وصلى وقال اسامة دخل ولم يصل وقيل سواء والدارئ على الموجب والموجب للطلاق والعتق لموافقته النفى وقد يعكس لموافقته التأسيس والتكليفى على الوضعى بالثواب وقد يعكس والاخف على الاثقل وقد يعكس) أقول الترجيح بحسب المدلول من وجوه الاول يقدم الحظر على الاباحة للاحتياط وقيل بل تقدم الاباحة على الحظر لئلا تفوت مصلحة ارادة المكلف ولانه لو قدم لكان ايضاح واضح وهو الجواز الاصلى الثانى يقدم الحظر على الندب لان الحظر لدفع المفسدة والندب لجلب المنفعة ودفع المفسدة أهم فى نظر العقلاء الثالث يقدم الحظر على الكراهة لانه أحوط الرابع يقدم الوجوب على الندب لانه أحوط الخامس يقدم المثبت على النافى نحو خبر بلال دخل البيت وصلى وقال اسامة ولم يصل وذلك لان غفلة الانسان على الفعل كثيرة ولانه يثبت زائدا ولانه للتأسيس والنافى قد يبنى على الاصل وقيل يساوى المثبت النافى فانه لو قدر تقدمه لكان مقررا للاصل وهو بعيد ولو قدر متأخرا لكان تأسيسا فيحصل التعارض السادس يقدم الذى يوجب درء الحد على الموجب للحد لما فيه من اليسر ونفى الحرج الذى قد علم تشوق الشارع اليه السابع يقدم الموجب للطلاق والعتق على ما يوجب عدمهما لانه مؤيد بالاصل اذ الاصل عدم الزوجية والرقية

الموجب قبله والمعنى ان الدارء أى الدافع للحد والطلاق والعتق يعنى النافى لها يرجح على الموجب للحد والموجب للطلاق والعتق لموافقة الدارء النفى الاصلى وقد يعكس أى يرجح الموجب فى الثلاثة على النافى لموافقة التأسيس على ما بينا (قوله يرجح الموافق لدليل آخر) من كتاب أو سنة أو اجماع أو قياس أو عقل أو حس لانه أغلب على الظن ولان مخالفة دليلين أشد محذورا (قوله الائمة الاربعة)

وقيل بل يعكس لكونه موافقا للدليل المؤسس اصحهما المترجح على النافى اصحتهما وهو الاصل الثامن يقدم الحكم التكليفى كالاقتضاء على الوضعى كالصحة لانه محصل للثواب وقيل بل الوضعى لانه لا يتوقف على فهم وتمكن التاسع يقدم الاخف على الاثقل لليسر ونفى الحرج وقيل بل بالعكس اذ المصلحة فيه أكثر ولذلك قال ثوابك على قدر نصبك الصنف الرابع الترجيح بحسب الخارج قال (الخارج يرجح الموافق لدليل آخر أو لاهل المدينة أو للخلفاء أو للاعلم ويرجحان أحد دليلى التأويلين وبالتعرض للعلة والعام على سبب خاص فى السبب والعام عليه فى غيره والخطاب شفاها مع العام كذلك والعام لم يعمل فى صورة على غيره وقيل بالعكس والعام بأنه أمس بالمقصود مثل وان تجمعوا بين الاختين على أو ما ملكت ايمانكم وبتفسير الراوى بفعله أو قوله وبذكر السبب وبقرائن تأخره كتأخر الاسلام أو تاريخ مضيق أو تشديد لتأخر التشديدات المعقولات قياسان أو استدلالان فالاول أصله وفرعه ومدلوله وخارج)

أقول الترجيح بحسب الخارج من وجوه الاول يرجح الموافق لدليل آخر على ما لا يؤيده دليل آخر الثانى يقدم الموافق لعمل أهل المدينة على ما لم يعملوا بمقتضاه وكذا الموافق لعمل الائمة الاربعة على غيره الثالث يقدم موافق عمل الاعلم على غيره الرابع اذا تعارض مؤولان ودليل تأويل أحدهما راجح قدم على الآخر الخامس ما تعرض فيه للعلة يقدم على ما ذكر فيه الحكم فقط من غير تعرض للعلة لان دلالته وفهم الاهتمام بقبوله آكد السادس اذا تعارض عامان أحدهما وارد على سبب خاص والآخر ليس كذلك ففى ذلك السبب يقدم العام الوارد عليه بقوة دلالته فيه وفى غير ذلك السبب يقدم العام الآخر للخلاف فى تناول الوارد على سبب لغيره السابع اذا ورد عام هو خطاب شفاها لبعض من تناوله وعام آخر ليس كذلك فهو كالعامين ورد أحدهما على سبب دون الآخر فيقدم عام المشافهة فيمن شوفهوا به وفى غيرهم الآخر ووجهه ظاهر الثامن اذا تعارض عام لم يعمل به فى صورة من الصور وعام عمل به ولو فى صورة قدم ما لم يعمل به لانه لو عمل به فيكون قد عمل بهما ولو اعتبر ما عمل به لزم الغاء الآخر بالمرة والجمع ولو بوجه أولى وقيل بالعكس فيقدم ما عمل به لانه شاهد له بالاعتبار التاسع اذا تعارض عامان أحدهما أمس بالمقصود وأقرب اليه قدم على الآخر مثل قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يقدم فى مسئلة الجمع بينهما فى وطء النكاح على قوله أو ما ملكت أيمانكم فانه أمس بمسئلة الجمع العاشر اذا تعارض خبران وفسر راوى أحدهما ما قد رواه بقول أو فعل دون راوى الآخر قدم الاول لانه أعرف بما رواه فيكون ظن الحكم به أوثق الحادى عشر ما ذكر فيه سبب ورود النص يرجح على غيره لانه يدل على زيادة اهتمامه الثانى عشر ما اقترن به قرينة تدل على تأخره يقدم على الآخر وذلك مثل تأخر اسلام راويه اذ الآخر يجوز أن يكون قد سمعه قبل اسلامه سيما ان علم موت الآخر قبل اسلامه ومثل كونه مؤرخا بتاريخ مضيق والآخر بتاريخ موسع نحو ذى القعدة من سنة كذا أو سنة كذا لاحتمال كون الآخر قبل ذى القعدة ومثل أن يكون فيه تشديد لان التشديدات متأخرة وانما جاءت حين ظهر الاسلام وغلبت شوكته وكذا كل ما يشعر بشوكة الاسلام القسم الثانى ترجيح المعقولين وهما قياسان أو استدلالان الصنف الاول القياسان وهو بحسب أصله أو فرعه أو مدلوله أو من خارج ففيه أربعة

يعنى الخلفاء الراشدين على ما هو ظاهر كلام الآمدى لان أمر النبى صلى الله عليه وسلم بمتابعتهم والاقتداء بهم مما يفيد غلبة الظن وكذا كونهم أعرف بالتنزيل وموافقة الوحى والتأويل ولهذا اعتبر عمل أهل المدينة وعمل الاعلم (قوله ما تعرض فيه للعلة يقدم) قال الآمدى لقربه الى المقصود بسبب سرعة الانقياد وسهولة القبول ولدلالته على الحكم من جهة اللفظ ومن جهة العلة وربما ترجح ما لم يدل على العلة من جهة ان المشقة فى قبوله أشد والثواب عليه أعظم (قوله ووجهه ظاهر) وهو قوة أدلة عام المشافهة فيمن شوفهوا ونقصان دلالته فى غيرهم للخلاف فى تناوله والافتقار الى دليل من خارج كالاجماع على عدم التفرقة ولقوله عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة (قوله فى وطء النكاح) فيه بحث لان محل الخلاف هو الجمع بين الاختين بملك اليمين وقد دل قوله وان تجمعوا بعمومه على حرمته

وقوله أو ما ملكت أيمانكم بعمومه على اباحته الا ان الاول أحسن بمسئلة الجمع فيقدم قال الآمدى ان قوله

فصول

تعالى وان تجمعوا بين الاختين فى الوطء قصد به بيان تحريم الجمع بين الاختين فى الوطء بملك اليمين فانه مقدم على قوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم حيث لم يقصد به بيان الجمع وعدل المحقق عن ذلك لظهور ان قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين انما هو فى تحريم وطء النكاح (قوله وهما قياسان أو استدلالان) قال الآمدى أو قياس واستدلال قال العلامة وانما تركه المصنف لظهوره ولان أكثر ما تكلم به من

فصول الفصل الاول فى ترجيحه بحسب الاصل قال ((الاول بالقطع وبقوة دليله وبكونه لم ينسخ باتفاق وبأنه على سنن القياس وبدليل خاص على تعليله)) أقول ترجيح القياس بحسب أصله من وجوه الاول كونه قطعيا فيقدم ما حكم أصله قطعى على ما هو ظنى الثانى وفى الظنى يقدم بحسب قوة الدليل الاقوى فالاقوى وقد سبق جهة ترجيحه الثالث يقدم بكونه لم ينسخ باتفاق والآخر وان لم ينسخ فقد اختلف فى كونه منسوخا الرابع بكونه على سنن القياس أى باتفاق والآخر مختلف فيه اذ لو أجرى على ظاهره فقابله على غير سنن القياس فلا يصح فلا تعارض فلا ترجيح الخامس بقيام دليل خاص على تعليله وجواز القياس عليه فانه أبعد عن التعبد والقصور والخلاف الفصل الثانى فى الترجيح بحسب العلة قال ((وبالقطع بالعلة أو بالظن الاغلب وبان مسلكها قطعى أو أغلب ظنا والسبر على المناسبة لتضمنه انتفاء المعارض ويرجح بطريق نفى الفارق فى القياسين والوصف الحقيقى على غيره والثبوتى على العدمى والباعثة على الامارة والمنضبطة والظاهرة والمتحدة على خلافها والاكثر تعديا والمطردة على المنقوضة والمنعكسة على خلافها والمطردة فقط على المنعكسة فقط وبكونه جامعا للحكمة مانعا لها على خلافه والمناسبة على الشبهية والضرورية الخمسة على غيرها والحاجية على التحسينية والتكميلية من الخمسة على الحاجية ولدينية على الاربعة وقيل بالعكس ثم مصلحة النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال وبقوة موجب النقض من مانع أو فوات شرط على الضعف والاحتمال وبانتفاء المزاحم لها فى الاصل وبرجحانها على مزاحمها والمقتضية للنفى على الثبوت وقيل بالعكس وبقوة المناسبة والعامة فى المكلفين على الخاصة)) أقول الترجيح بحسب العلة من وجوه الاول كون العلة قطعيا فيه ظنيا فى الآخر الثانى كون ظن وجود العلة فيه أغلب على ظن وجودها فى الآخر الثالث كون مسلكها الدال على عليتها قطعيا ومسلك الاخرى ظنيا الرابع ان يكون مسلك علية أحدهما يفيد ظنا أغلب مما يفيده مسلك الآخر الخامس يقدم قياس السبر على قياس المناسبة لان قياس السبر يتضمن نفى المعارض لتعرضه لعدم علية غير المذكور بخلاف المناسبة السادس اذا كان طريق ثبوت العلية فى القياسين هو نفى الفارق رجح أحدهما على الآخر بحسب طرق نفى الفارق فيقدم القاطع على الظنى والاغلب ظنا على الآخر السابع يقدم ما العلة فيه وصف حقيقى على غيره مما العلة فيه وصف اعتبارى أو حكمة مجردة الثامن ما العلة فيه وصف ثبوتى على ما العلة فيه عدمى التاسع يقدم ما العلة فيه وصف باعث على ما هى مجرد امارة العاشر تقدم العلة المنضبطة على المضطربة والظاهرة على الخفية والمتحدة على المتعددة للخلاف فى مقابلاتها الحادى عشر يقدم الوصف الذى يتعدى فى فروع أكثر على ما يتعدى فى الاقل لكثرة الفائدة الثانى عشر تقدم العلة المطردة على المنقوضة الثالث عشر تقدم المنعكسة على غير المنعكسة الرابع عشر تقدم العلة المطردة غير المنعكسة على المنعكسة غير المطردة الخامس عشر اذا كانت احداهما جامعة مانعة للحكمة فكلما وجدت وجدت الحكمة وكلما انتفت انتفت قدمت على ما لا تكون كذلك السادس عشر تقدم العلة المناسبة على العلة الشبهية لان الظن الحاصل به أقوى السابع عشر اذا تعارضت أقسام من المناسبة قدم بحسب قوة المصلحة فقدمت الامور الخمسة الضرورية على غيرها من حاجى أو تحسينى وقدم المصلحة الحاجية على التحسينية وقدم التكميلية من الخمس الضرورية على الاصل الحاجية واذا تعارضت بعض الخمس الضرورية قدمت الدينية على الاربع الاخر لانها المقصود الاعظم قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقيل بالعكس أى تقدم الاربع الاخر لانها حق الآدمى وهو يتضرر به والدينية حق الله تعالى وهو لتعاليه لا يتضرر به ولذلك قدم قتل القصاص على قتل الردة عند الاجتماع ورجحت مصلحة

التعارض والترجيحات انما هو فيما يكون المتعارضان من جنس واحد كخبرين واجماعين لا من جنسين (قوله للخلاف فى مقابلاتها) متعلق بالتاسع الخ وما لم يذكر وجهه من المرجحات فلظهوره والاصل افادة زيادة غلبة الظن (قوله ورجحت مصلحة النفس) عطف على قوله قدم قتل القصاص وقوله وكذلك مصلحة المال أى رجحت على مصلحة الدين حيث جوز ترك الجمعة والجماعة لاجل حفظ المال وأجيب بأن القصاص حق الله تعالى ولهذا يحرم عليه قتل النفس والتصرف بما يفضى الى تفويتها فقدم الترجيح باجتماع الحقين وأما التخفيف عن المسافر والمريض فليس تقديما لمقصود النفس على مقصود أصل الدين بل فروعه ولو سلم فمشقة الركعتين فى السفر تقاوم مشقة الاربع فى الحضر وكذلك صلاة المريض قاعدا بالنسبة الى صلاة الصحيح قائما وأما اداء الصوم فلا يفوت مطلقا بل الى خلف وهو القضاء وبهذا يندفع ما ذكر فى ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال

النفس على مصلحة الدين في التخفيف على المسافر بالقصر وترك الصوم وكذلك مصلحة المال في ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال واما الاربعة الاخر فتقدم بهذا الترتيب مصلحة النفس اذ به تحصل العبادات ثم النسب لانه لبقاء النفس ثم العقل لفوات النفس بفواته ثم المال الثامن عشر اذا انتقض العلتان وكان موجب التخلف في أحدهما في صورة النقض قويا وفي الآخر ضعيفا أو محتملا يقدم الاول التاسع عشر ترجح العلة بانتفاء المزاحم لها في الاصل بأن لا تكون معارضة والاخرى معارضة العشرون يقدم اذا كانا مزاحمين برجحان العلة في أحدهما على المزاحم دون الآخر الحادي والعشرون تقدم العلة المقتضية للنفي على العلة المقتضية للثبوت لثبوت حكمها راجحة أو مساوية بخلاف المثبتة اذ لا يثبت حكمها الا راجحة ولتأيدها بالنفي الاصلي وقيل بالعكس أي ترجح المثبتة على النافية لافادتها حكما شرعيا الثاني والعشرون يقدم العام في جميع المكلفين على الخاص ببعض لكثرة الفائدة الفصل الثالث في الترجيح بحسب الفرع قال ((الفرع يرجح المشاركة في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة وعين أحدهما على الجنسين وعين العلة خاصة على عكسه وبالقطع بها فيه ويكون الفرع بالنص جملة لا تفصيلا المنقول والمعقول يرجح الخاص بمنطوقه والخاص لا بمنطوقه درجات الترجيح فيه بحسب ما يقع للناظر والعام مع القياس يقدم)) أقول ترجيح القياس بحسب الفرع من وجوه الاول يقدم ما المشاركة فيه في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة وهي ما المشاركة في جنس الحكم وعين العلة أو عين الحكم وجنس العلة أو جنس الحكم وجنس العلة الثاني يقدم من الثلاثة ما المشاركة فيه في عين الحكم أو العلة وجنس الآخر على ما المشاركة فيه في جنس الحكم وجنس العلة الثالث يقدم من اللذين المشاركة فيهما في عين واحد وجنس الآخر ما المشاركة في عين العلة على ما المشاركة في عين الحكم لان العلة هي العمدة في التعدية فكلما كان التشابه فيه أكثر كان أقوى الرابع يقدم بالقطع بوجود العلة في الفرع في أحدهما وظن وجودها فيه في آخر الخامس يقدم ما يكون حكم الفرع ثابتا جملة لا تفصيلا والقياس لتفصيل الحكم على ما يكون كذلك بل يحاول فيه اثبات الحكم ابتداء الفصل الرابع في الترجيح بحسب الخارج ولم يتعرض له لانه يعلم مما ذكر والصنف الثاني الاستدلالان ولم يتعرض لهما

(قوله وأما الاربعة الاخر) يعني مصلحة النفس والنسب والعقل والمال فمصلحة النسب ثم مصلحة الدين اذ بها تحصيل العبادات التي هي أساس الدين فتقدم على الثلاثة الباقية وتقدم مصلحة النسب على العقل والمال لانه لبقاء النفس حيث شرع لاجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضائعا لا مربي له وتقدم مصلحة العقل على المال لان العقل مركب الامانة ومدرك التكاليف ومطلوب للعبادة بنفسه من غير واسطة ولا كذلك المال فان قيل قوله لبقاء النفس انما يصلح علة لتأخر مصلحة النسب عن مصلحة النفس لا لتقدمها على العقل والمال فان المال أيضا لبقاء النفس قلنا حفظ النسب متمحض لبقاء النفس بخلاف المال فان فيه مصالح اخر غير مجرد البقاء من الترفه والتزين ونحو ذلك وأما قوله ثم العقل لفوات النفس لفواته فظاهره ليس بمستقيم لان الامر بالعكس ولذا قال العلامة ان حفظ العقل تبع لحفظ النفس لفواته بفواتها دون العكس فلذا كانت المحافظة على المنع مما يفضي الى الفوات مطلقا أولى وبهذا يشعر كلام الآمدي أيضا وغاية ما يمكن ان يقال ان النفس تفوت بفوات العقل من جهة انتفاء ما يصونها عن تعرض الآفات لكن لا يبقى في الكلام ما يشعر بجهة تقدم النسب على العقل وقد قالوا أما حفظ النسب يقدم على العقل والمال لانه راجع الى بقاء النفس بخلافهما (قوله في الآخر ضعيفا أو محتملا) هذا هو الملائم لعبارة المتن الا أنه لما قال في المتن يرجح باحتماله وعدمه في الآخر ذهب الشارح العلامة الى ان الاولى ان يقال المراد انه ترجح باحتمال موجب النقض في أحدهما دون الآخر (قوله بأن لا تكون) أي العلة في أحد القياسين معارضة على لفظ اسم المفعول أي ذات تعارض والاخرى ان العلة في القياس الآخر لها معارض (قوله اذا كانا مزاحمين) على لفظ اسم المفعول أي اذا كان القياسان بحيث يكون لكل منهما مزاحم ومعارض الا أن العلة في أحدهما راجحة على مزاحمها ومعارضها وفي الآخر غير راجحة أيضا قدم الاول (قوله لثبوت حكمها) أي حكم المقتضية للنفي حال كونها راجحة أو مساوية أما راجحة فظاهرة وأما مساوية فلانهما اذا تساقطا انتفى الحكم بحكم الاصل وهذا حاصل تأيدها بالنفي الاصلي ولذا قال العلامة وعلى تقدير مساواتها لتأيدها بالاصل وأما ما سبق من تقدم الثبوتي على العدمي فانما هو في العلة لما في التعليل بالعدمي من الخلاف وما سبق من وجوه ترجيح النص المثبت على النافي فلا يخفى انه لا يجري في القياسين (قوله لافادتها) أي المثبتة حكما شرعيا أي لا يعلم بالبراءة الاصلية بل بالشرع بخلاف النافية فانها تفيد ما يعلم بحكم الاصل وأجاب الآمدي بان الحكم لا يكون مطلوبا لنفسه بل لما يفضي اليه من الحكمة والشارع كما يود تحصيل الحكمة بواسطة ثبوت الحكم يود تحصيلها بواسطة نفيه (قوله يقدم ما يكون حكم الفرع ثابتا جملة) وذلك لان اثبات تفصيل الشئ الثابت أهون من اثباته عن أصله فيكون أقرب الى الظن وأسرع الى القبول (قوله لانه يعلم مما ذكر) في الترجيح بين المنقولين مثلا القياس لموافقته لعمل أهل المدينة أو الائمة الاربعة ونحو ذلك (قوله الاستدلالان) مثل قولنا وجد السبب ووجد المانع فيرجح أحدهما بالنظر الى

دليلهما أو مدلولهما أو أمر خارج عنهما على قياس ما سبق في المنقول (قوله في ترجيح المنقول والمعقول) قال الشارح العلامة هو يتضمن أقساما ستة القياس مع الكتاب والسنة والاجماع والاستدلال كذلك (قوله فالخاص الدال بمنطوقه يقدم) لكونه أصلا بالنسبة الى الرأي والقلة تطرق الخلل اليه (قوله وأما العام مع القياس) قال الآمدي يتقدم القياس وقيل يتقدم العام وقيل بالتوقف وقيل يتقدم القياس الجلي دون الخفي وقيل يتقدم القياس على العام المخصوص دون غيره والمختار تقدم القياس مطلقا لان العمل بالعموم يبطل القياس بالكلية والعمل بالقياس لا يبطل الاوصف العموم لان القياس يتناول المتنازع بخصوصه والعام يتناول بعمومه والاول أولى وأما الجواز فقال الآمدي وتبعه العلامة ان متعلق غرضنا ههنا هو السمعية ومن السمعية ما كان

ظنيا وأنت خبير بأنه خلاف الاصطلاح وكأنه أراد الظن في أنه حده فيرجع الى التصديق وقد يندفع ما يقال ان الترجيح باقتران أمارة بما به يقوى على معارضها والحد ليس بامارة ولا حاجة الى تغيير تفسير الترجيح أو الامارة (قوله كون المعرف في أحدهما أعرف) فيكون الى التعريف أقرب قال العلامة رحمه الله وذلك أن يكون المعرف في أحدهما أعرف شرعيا وفي الآخر حسيا أو عقليا أو لغويا أو عرفيا فالحسي أولى من غيره والعقلي من العرفي والشرعي والعرفي من الشرعي (قوله اذا اعتبرت الترجيحات في الدلائل) يعني أن المراد بالترجيحات في المركب الترجيحات الراجعة الى الموصل الى التصديق سواء كانت في الدلائل أنفسها أو في مقدماتها وبالترجيحات في الحدود الترجيحات العائدة الى الموصل الى التصور سواء كانت في الحدود أنفسها أو في اجزائها من الذاتيات والعرضيات فقوله من نفس الدلائل بيان للمركبات لا صلة لها وقوله والحدود عطف على في الدلائل لا في المركبات فقوله ثنائيات وثلاثيات يعني حال كون التركيب ثنائيا أو ثلاثيا أو رباعيا وما فوق ذلك الى ما لا يعد ولا يحصى وضمير ما فوقها المفهوم ثناء وثلاث وقوله حصلت أمور أي وجوه من الترجيح ولا تنحصر وبالاطلاع على بسائط الجهات يسهل الاطلاع على ترجيح ما يجب ترجيحه عند تركها اذ يعلم تقديم ما فيه جهتان من الترجيح على ما فيه جهة واحدة وما فيه جهات على ما فيه جهتان الى غير ذلك من التفاصيل وهذا معنى قوله وفيما ذكر ارشاد لذلك والله الهادي الى سبيل الرشاد والمسؤول لنيل العصمة والسداد وهو حسبي ونعم الوكيل

أيضا فلذلك القسم الثالث في ترجيح المنقول والمعقول فالمنقول اما خاص واما عام والخاص اما دال بمنطوقه أو لا بمنطوقه فالخاص الدال بمنطوقه يقدم على المعقول من قياس أو استدلال والخاص الدال لا بمنطوقه له درجات مختلفة في القوة والضعف والترجيح له أو عليه بحسب ما يقع للناظر من قوة الظن واما العام مع القياس فقد تقدم حكمه في انه هل يجوز التخصيص بالقياس أو لا قال ((واما الحدود السمعية فترجح بالالفاظ الصريحة على غيرها وبكون المعرف أعرف وبالذاتي على العرضي وبعمومه على الآخر لفائدته وقيل بالعكس للاتفاق عليه وبموافقته النقل الشرعي أو اللغوي أو قربه وبرجحان طريق اكتسابه وبعمل المدينة والخلفاء الاربعة أو العلماء ولو واحدا وبتقرير حكم الحظر أو حكم النفي وبدرء الحد)) أقول ما مر وجوه الترجيح في الادلة واما الحدود فمنها عقلية كتعريفات الماهيات ومنها سمعية كتعريفات الاحكام وهذا هو الذي يتعلق به غرضنا فترجح بوجوه الاول يرجح الحد بألفاظ صريحة على ما فيه تجوز أو استعارة أو اشتراك أو غرابة أو اضطراب الثاني كون المعرف في أحدهما اعرف منه في الآخر الثالث كونه بذاتي والآخر بعرضي الرابع ان يكون مدلول أحدهما أعم من مدلول الآخر فيترجح الاعم ليتناول ذلك وغيره فتكثر الفائدة وقيل بل يقدم الاخص للاتفاق على ما يتناوله لتناول الحدين له بخلاف الباقي فانه مختلف فيه والمتفق عليه أولى الخامس ان يكون على وفق النقل الشرعي أو اللغوي وتقرير الوضعهما والآخر يخالف نقلهما فان الاصل عدم النقل السادس ان يكون أقرب الى المعنى المنقول عنه شرعا أو لغة لان النقل لو كان للمناسبة فالاقرب أولى السابع ان يكون طريقا اكتسابه أرجح من طريق اكتساب الآخر لانه أغلب على الظن الثامن عمل أهل المدينة به أو عمل الخلفاء الاربعة أو عمل العلماء ولو عالما واحدا التاسع كونه مقررا لحكم الحظر والآخر لحكم الاباحة العاشر ان يكون مقررا لحكم النفي والآخر للاثبات الحادي عشر ان يكون مقررا لدرء الحد دون الآخر قال ((ويتركب من الترجيحات في المركبات والحدود أمور لا تنحصر وفيما ذكر ارشاد لذلك)) أقول اذا اعتبرت الترجيحات في الدلائل من جهة ما يقع في المركبات من نفس الدلائل ومقدماتها وفي الحدود من جهة ما يقع في نفس الحدود وفي مفرداتها ثم ركبت بعضها مع بعض ثناء وثلاث فما فوقها حصلت أمور لا تكاد تنحصر وفي القدر الذي ذكره ارشاد لذلك أرشدنا الله واياكم لما ينفعنا في الدنيا والآخرة ويكون مقربا لرضاه ومقربا الى غفرانه ورحمته واصلح شأننا وأعمالنا وتقبلها منا وزادنا من فضله انه المستعان وعليه التكلان وله الحمد وعلى نبيه والعترة الطاهرين الصلاة والسلام

بتوفيق الله واعانته وحوله وقوته قد تم طبع شرح الامام عضد الملة والدين على مختصر المنتهى الاصولى لابن الحاجب مع الحواشى الثلاث الموضوعة فى صلب الجزء الاول مفصولا بين كل حاشية والتى تليها بجدول على الترتيب الموضح بطرة الجزء الاول وقد انتهت حاشية الهروى الى (مبحث أقسام الحكم الشرعى) وحاشية السيدالى (مسئلة مالايتم الواجب الابه) و باقى حاشية السعد وضع بهامش الجزء الثانى الى آخر الكتاب وقد طبع من هذا الكتاب بالمطبعة الاميرية ببولاق من أوله لغاية ملزمة ٣٣ من الجزء الثانى ومن ٣٤ الى آخره طبع بالمطبعة الخيرية التى بالظاهر بشارع الخرنوطلى لمالكها ومديرها حضرة (السيد عمر حسين الخشاب) وذلك فى شهر ربيع آخر سنة ١٣١٩ من هجرة سيد الانام صلى الله وسلم عليه وعلى آله وصحبه بدور التمام

﴿فهرست الجزء الثانى من شرح العلامة العضد على مختصر المنتهى الاصولى لابن الحاجب﴾